KOMPOSITIONEN AV MIKAS BOK

AV

GUNNAR HYLMÖ
FIL. KAND., TEOL. LIC., V. D. M.

AKADEMISK AVHANDLING

SOM MED TILLSTÅND AV HÖGVÖRDIGA TEOLOGISKA FAKULTETEN I LUND OFFENTLIGEN FÖRSVARAS PÅ AUDITORIET N:R VI FREDAGEN DEN 30 MAJ 1919 KL. 5 E. M.



LUND 1919
HÅKAN OHLSSONS BOKTRYCKERI

KOMPOSITIONEN AV MIKAS BOK

AV

GUNNAR HYLMÖ



LUND
GLEERUPSKA UNIV.-BOKHANDELN
I DISTRIBUTION

LUND 1919
HÅKAN OHLSSONS BOKTRYCKERI

TILL MINA FÖRÄLDRAR

FÖRORD.

Till grund för föreliggande undersökning av Mikas bok har lagts NOWACK-KITTELS edition (Duodecim prophetae opera Rud:i Kittel praeparavit W. Nowack, Editio altera. Lipsiae 1912). Överhuvud följer jag vid citaten ur GT KITTELS Biblia hebraica, vilket även gäller ordningsnumren för kapitel och verser. Ett *a* efter en verssiffra anger vershalvan före och ett *b* vershalvan efter *atnach*.

LXX citerar jag efter SWETES edition, övriga grekiska versioner efter FIELDS Origenis Hexaplorum quae supersunt (Oxoniae 1875) och Pesch. efter London-polyglotten, varvid jag dock för att icke onödigtvis fördyra trycket följer den där meddelade latinska översättningen. Då jag icke haft tillgång till De Lagardes Targum-edition (Prophetae chaldaice 1872) citerar jag även här efter London-polyglotten. Slutligen citeras Vulgata efter HETZENAUERS edition (Biblia Sacra Vulgatae editionis ed. P. Michael Hetzenauer. Oeniponte 1906).

Vid stavningen av nomina propria följer jag genomgående den nu gällande kyrkobibeln, så ock i det fåtal fall, då jag meddelar svensk översättning till ett bibelställe.

Allt sedan jag för ett tiotal år sedan av D:R W. ROTHSTEIN, då professor vid Halles universitet, infördes i den hebreiska rytmens mysterier, har jag varit övertygad om dess betydelse för textkritiken. Men under det jag sysslat med Mikas bok, har jag därjämte funnit den vara ett ovärderligt hjälpmedel, då det gällt att ur den föreliggande texten utsöndra de särskilda utsagorna. Vid rytmiseringen av texten bygger

jag på SIEVERS, Metrische Studien I och ROTHSTEIN, Grundzüge des hebräischen Rhythmus. Det är dock att beklaga, att nämnda forskare, särskilt den förstnämnde, genom en alltför våldsam textbehandling givit den ännu rätt starka skepticismen i fråga om hebreisk rytm ett visst sken av berättigande.

Under arbetets gång har allt som oftast svårigheten, i många fall omöjligheten, att anskaffa nödig utländsk facklitteratur gjort sig gällande. Å andra sidan har det med hänsyn till den hithörande, nästan oöverskådliga litteraturen varit nödvändigt att iakttaga en viss begränsning.

Här vill jag begagna tillfället att bringa tjänstemännen vid Lunds Universitetsbibliotek ett uppriktigt tack för visat tillmötesgående. Detta tack gäller särskilt Bibliotekarien Fil. Lic. Bert Möller, som varit vänlig att läsa korrektur på avhandlingen och därjämte upprättat litteraturförteckningen.

Men framför allt ber jag att få uttala ett vördsamt och innerligt tack till mina båda lärare, Prof. D:r S. HERNER, som lett mina tankar in på föreliggande forskningsområde och med välvilligt intresse följt gången av mitt arbete, och Prof. D:r K. V. ZETTERSTÉEN, som först lärde mig att älska Gamla testamentets hebreiska text.

Gunnar Hylmö.

INNEHÅLL.

Mi. 1: 1.

דדר יהוה אשר היה אל מיכה המרשתי בימי יותם אחז
יחזקיה מלכי יהודה אשר חזה על שמרון וירושלם:

Denna överskrift sönderfaller tydligt i tre delar, nämligen $1^{a\alpha}$, $1^{a\beta}$ och 1^{b}. Vad 1^{b} beträffar, kan mot den rent sakligt ingen invändning göras; den utgör fastmer en träffande innehållsöversikt till de tre första kapitlen av Mikas bok, som uteslutande röra sig om Samaria och Jerusalem, såvida man låter huvudstäderna ej blott stå för egen räkning, utan också representera sina respektive riken, Israel och Juda. Därvid bortse vi från det sekundära stycket 2: 12 f. Från rent formell synpunkt väcker däremot 1^{b} betänkligheter, i det orden אשר חזה grammatiskt och sakligt hänföra sig till דבר יהוה $1^{a\alpha}$, men skiljas därifrån genom den långt utspunna, mellanliggande relativsatsen. Endast en av dessa relativsatser kan vara ursprunglig. Då den första, som bland annat anger författarens namn och hemort och därmed uppbär hela överskriften, är oumbärlig, måste den andra, sål. 1^{b}, anses såsom en senare tillsats. Därtill kommer kombinationen: Jahves ord, som han skådade o. s. v. דבר יהוה אשר חזה, som visar på en senare tids

uppfattning. I detta avseende är överskriften i Amos' bok ganska belysande. Ingen torde tveka att anse de tre första orden i Am. 1: 1 דברי עמוס מתקוע för ursprungliga. De äro liksom motsvarande ord Jer. 1: 1 av profetens egen hand. Men den följande satsen אשר חזה kan tydligen icke stamma från profeten själv, eftersom den är i hög grad missvisande. Om denna sats stammade från profeten själv, skulle den enligt det äldre språkbruket förutsätta, att han själv betraktat sin bok såsom en samling visioner. Men detta kan ej vara fallet, då bokens sex första kapitel icke innehålla några som hälst visioner. G. Hoffmann har rätt i sin uppfattning, att här föreligger en förvanskning av det äldre språkbruket, i det att חזה här måste översättas med "förutsäga, förkunna"[1]. Även om man överflyttar de hebreiska orden till svenska, blir saken klar; Jahves ord kan man icke "skåda", men väl "förkunna". I senare tid, då det apokalyptiska skriftställeriet blomstrade, låg en sådan förvanskning rätt nära till hands, eftersom man betraktade visionen såsom den egentliga uppenbarelseformen och därför i de äldre profetiorna såg utsagor, som i huvudsak åtminstone tillkommit på visionens väg[2]. Framför allt Hesekiel, men även Sakarja har lett utvecklingen i denna riktning. Vad

[1] G. Hoffmann behandlar hithörande spörsmål ganska utförligt i sin uppsats "Versuche zu Amos" i ZAW 1883, sid. 87 ff.

[2] Jfr härom ytterligare Duhm, komm. till Jes.[3] (HK), till Jes. 1: 1 och Nowack, Die kleinen Proph.[2], till Am. 1: 1.

här sagts om חזה[1], gäller även i någon mån om חזון i vissa överskrifter, såsom Jes. 1: 1 och Nahum 1: 1. Även från denna synpunkt sett är det nödvändigt att stryka 1^b såsom ett senare tillägg.

$1^{a\beta}$ stammar ej heller från Mika; troligen ha vi här ett tillägg av redaktorn. Sakligt sett är uppgiften, att Mika uppträtt under Hiskia, riktig, då den har ett det starkaste stöd i Jer. 26: 18, där det säges, att "morastiten Mika profeterade i Hiskias, Juda konungs, tid". Omnämnandet av Jotam kan emellertid icke vara på sin plats. Den första daterbara utsagan i Mikas bok stammar från tiden kort före Samarias undergång; Jotam kan däremot icke ha regerat efter 738. Av Jes. 3: 12 synes framgå, att Ahas kommit på tronen, då han ännu var omyndig. Men på det syro-efraimitiska krigets tid, 735—34, förutsättes han vara en vuxen, myndig man (Jes. 7)[2]. Ett antal år måste därför antagas ligga emellan hans tronbestigning och nämnda krig. Däremot anser jag mot flertalet forskare uppgiften angående Mikas uppträdande under Ahas riktig. Visserligen är den bibliska kronologien för denna tidrymd ytterst förvirrad; och på vetenskapens nuvarande ståndpunkt är man i hög grad hänvisad till gissningar. Det gäller ej minst

---

[1] Utom hos Amos och Mika möter oss denna term i Hab. 1: 1, där den hänföres till המשׁה och Jes. 1: 1, där den syftar på ett föregående חזון.

[2] Jfr härom den klara utredningen i Buhl, Det israelitiske Folks Historie[5], sid. 273 ff. Se ock samme författares kommentar till Jesaja[2] vid ovannämnda ställen, 3: 12 och 7: 1 ff.

året för Hiskias tronbestigning. I sin grundliga utredning angående denna periods kronologi påpekar Guthe i sin Geschichte des Volkes Israel[3], sid. 259 ff., att vi i GT ha olika uppgifter angående Hiskias regeringstid. Enligt 2 Kon. 18: 9 f. har Samaria erövrats i hans 6:te regeringsår, varför hans regeringstillträde inträffat år 727, enligt 2 Kon. 18: 13 infaller Sanheribs fälttåg (år 701) i hans 14:de regeringsår, och han har således kommit på tronen 714. Denna senare uppgift stämmer med den egyptiska konungalängden, enligt vilken Hiskias bundsförvant, Farao Tirhaka, bestigit Egyptens tron 690[1]. Om detta senare år antages som Hiskias dödsår, kommer man med hans 28 regeringsår till 718 såsom hans tronbestigningsår. Till ett snarlikt resultat kommer man, om man går ut från år 586 och följer den judiska konungaraden baklänges. Ett påpekande av Buhl, Israels Historie[5], sid. 273, synes ock stödja antagandet, att Hiskia först kommit på tronen efter Samarias fall. Han anser det nämligen icke otroligt, att Jes. 14: 28 ff., som skrevs i Ahas' dödsår, åsyftat Sargons motgång vid Dûr-ilu i Elam 721[2]. Han sätter därför denne konungs dödsår och

[1] Den möjligheten föreligger naturligtvis, att Tirhaka, som 2 Kon. 19: 9 ff. blott nämnes konung av Etiopien, redan i denna sin egenskap kan ha spelat en stor roll i Egypten och uppträtt såsom Hiskias bundsförvant. Se t. ex. Buhl, Det israelitiske Folks Historie[5], sid. 285. — Lehmann-Haupt, Israel, sid. 94 ff. ger en god översikt av den egyptiska konungalängden till hithörande period.

[2] Ang. detta slag se Winckler, Keilinschriftliches Text-

därmed Hiskias regeringstillträde till 720[1]. Ahas har således upplevat Samarias fall, så mycket synes vara säkert. Om Samariautsagan 1: 2—7 såsom jag antager stammar från tiden kort före stadens erövring, troligen från 725—24, då underrättelsen nådde Juda, att Hosea tillfångatagits, ligger en riktig tradition till grund för uppgiften i överskriften till Mikas bok, att denne profet uppträtt redan under Ahas.

Vi komma så till själva kärnan i överskriften, 1[aα]. Formeln דבר יהוה אשר היה אל möter utom här hos Mika såväl i de förexilska profetböckerna Hosea och Sefanja som i de efterexilska Sakarja, Joel och Jona samt med en omkastning i konstruktionen även hos Haggai. Emellertid visar denna formel just genom sin stereotypa form ned i en tid, då man samlade profeternas skrifter och så långt möjligt i och för användningen vid synagog-gudstjänsten sökte giva dem en likartad yttre dräkt. Det som i denna stereotypa formel framför allt gör en betänksam är det i densamma liggande likställandet av "Jahves ord" med respektive profetböcker. Profeterna ha väl känt sig såsom Jahves befullmäktigade sändebud till folket

---

buch, sid. 59. I den babyloniska krönikan berättas följande: I Merodak-Baladans andra regeringsår levererade Ummanigaš, konung i Elam, Assyriens konung Sargon ett slag i distriktet Dûr-ilu. Han beredde Assyrien ett nederlag och nedhögg många. Jfr ock Küchler, Die Stellung d. Propheten Jesaja zur Politik s. Zeit, sid. 39 och Staerk, Das assyr. Weltreich im Urteil der Propheten, sid. 60.

[1] I motsats till detta av flertalet forskare antagna resultat sätter Lehmann-Haupt, Israel, sid. 110, detta år till 727.

och framburit, vad de i sitt innersta upplevat av gudomlig uppenbarelse, såsom Jahves ord. Men såvitt man kan döma, ha de aldrig satt likhetstecken mellan de samlingar utsagor, de själva ombesörjt, och Jahves ord. Det framgår av överskrifterna till Amos' och Jeremias böcker, vilka bära en alltigenom ursprunglig prägel. Om tillsatserna strykas, lyder överskriften till Amos' bok så: דברי עמוס מתקוע och samma formel har Jeremia använt sig av. Säkerligen ha åtminstone de förexilska profetböcker, som ej utkommit anonymt — ty en sådan möjlighet förefinnes med hänsyn till en del av dem — inletts med en liknande överskrift. Det var först efter profetians utslocknande, som man började betrakta profeternas förkunnelse såsom ett för alltid fixerat Jahveord[1]. Man torde därför icke kunna komma ifrån antagandet, att även Mi. 1: 1$^{a\alpha}$ föreligger i överarbetad form[2].

Men även om vi icke i 1$^{a\alpha}$ i dess nuvarande form ha en direkt från profeten stammande överskrift, föreligger dock i denna del av överskriften sådant stoff, att det måste gå tillbaka till mycket

---

[1] Jfr t. ex. Marti, Dodekapropheton, till Hos. 1: 1.

[2] Duhm synes mig lägga allt för stor vikt vid den stympade namnformen מיכה, i det han menar, att profeten, om han själv nedskrivit dessa ord, skulle ha använt sig av den längre formen מיכיה. Det kan ju vara en tillfällighet, att vi här ha den kortare formen, men i Jer. 26: 18 den längre. LXX synes emellertid även här med sin läsart πρὸς Μειχαίαν förutsätta den längre formen.

gammal tradition. Det gäller både profetens namn och hans hemort, ty därpå syftar otvivelaktigt det profetens namn tillagda attributet המרשתי[1]. Jag håller för troligt, att denna tradition går tillbaka till ingen annan än profeten själv. I analogi med Amos 1: 1 och Jer. 1: 1 kan det antagas, att han som överskrift över den samling, han själv ombesörjt av sina utsagor, nedskrivit דברי מיכה המרשתי, vare sig nu denna samling motsvarade de nuvarande kapp. 1—3 eller endast utsagorna mot Israel och Juda i kap. 1. Med tillägget "morastiten" har han själv velat skilja sig från sin namne Mika ben Imlah i 1 Kon. 22: 28. På denna av profeten själv nedskrivna överskrift vilar den därmed överensstämmande benämningen av honom i Jer. 26: 18. Under denna form kom överskriften under ögonen på den redaktor, som långt fram i tiden lade sista handen vid

---

[1] I allmänhet anser man, att detta ord avser det i Mi. 1: 14 omnämna מורשת גת. Angående denna stads läge anmärker Hieronymus i sitt företal till Mikas bok: "... qui usque hodie juxta Eleutheropolin urbem Palaestinae haud grandis est — viculus".

LXX fattar attributet såsom ett patronymicum, såsom framgår av dess läsart τὸν τοῦ Μωρασθεί. Targum hänför attributet till en annan stad än den ovannämnda, i det den översätter דְּמִמָּרֵשָׁה. Översättaren såg således i det Mi. 1: 15 omnämnda Maresa profetens födelsestad. Detsamma synes vara fallet med Peschita, som översätter "ad Micham Mirsitem".

Till profetens namn och tillnamn jfr Caspari, Über Micha den Morasthiten und seine prophetische Schrift, sid. 1 ff.

vår nuvarande Mika bok. Genom honom har överskriften, så långt den omfattar 1[a], fått den form den nu har, 1[b] däremot är ett senare tillägg av en läsare eller avskrivare.

Jag delar således icke den gängse skepticismen med hänsyn till överskriften till Mikas bok, utan menar, att större eller mindre delar av hans bok kurserat från äldsta tid under hans eget namn. Mika hör således efter mitt förmenande till det fåtal gammaltestamentliga författare, som vågat framträda med en skrift med utsatt författarenamn.

Mi. 1: 2—7.

2 שמעו עמים כלם   הקשיבי ארץ ומלאה
ויהי a) יהוה בכם לעד   אדני מהיכל קדשו

3 כי הנה יצא ממקומו   ודרך b) על במתי ארץ
4 ונמסו ההרים תחתיו   והעמקים יתבקעו

כדונג מפני האש   כמים מגרים במורד
5 a. בפשע יעקב כל זאת   ובחטאת בית ישראל c)

6 ושמתי שמרון d) לעיים   שדה d) למטעי כרם
והגרתי לגי אבניה   ויסדיה אגלה באש e)

7 וכל פסיליה יכתו   עצביה f) אשים שממה
כי מאתנן זונה קבצו g)   ועד אתנן זונה ישובו

---

5 b מי פשע יעקב   הלוא שמרון
ומי במות יהודה   הלוא ירושלם

a) אדני] strykes med Marti[1], Sievers[2], Duhm[3], J. M. P. Smith[4] o. a. såsom glossa till יהוה; det kan ock tänkas ha inkommit från följande membrum. Som det nu står, är det från rytmens synpunkt alldeles obrukbart och kan från innehållets synpunkt hälst undvaras.

b) וירד] strykes med Sievers[2]. För rytmens skull måste ett av de båda samordnade predikaten i 3^b strykas såsom en variant. Jag stöder min läsning ודרך på Amos 4: 13, som synes vara en interpolation från vårt ställe.

c) 5^b strykes redan för rytmens skull, då den på grund av sin byggnad efter schemat 3 × 2 ej hör till detta sammanhang av strofer, byggda efter schemat 3 × 3. Från innehållets synpunkt gör den intryck av ett senare tillägg; av detta skäl utsöndrades den redan av Wellhausen, se därom längre fram.

d) לעי השדה] läs לעיים שדה. Enligt de flesta forskares mening är 6^a på något sätt i oordning; och felet ligger otvivelaktigt i ovannämnda två ord, som giva omening. Jfr Wellhausens[5] berättigade anmärkning: “Es gibt Wild des Feldes, Kraut, Blumen, Bäume, Steine des Feldes, aber keine Ruinen des Feldes“. Han föreslår att antingen läsa ליער השדה efter Hes. 21: 2 eller לעיר השדה efter 1 Sam. 27: 5.

---

1 Marti, Dodekapropheton, sid. 266.
2 Sievers, Alttest. Miscellen, X, zu Micha, ad loc.
3 Duhm, Anmerkungen zu d. zwölf Propheten, sid. 44.
4 Komm. till Mika (ICC), sid. 32 ff.
5 Skizzen und Vorarbeiten, Heft 5^2, sid. 133.

Emellertid finner jag båda dessa läsarter ganska matta i detta sammanhang. Detsamma gäller den radikalare emendation, som Marti[1], Sievers[2], Guthe[3], J. M. P. Smith[4] föreslå, nämligen att stryka עי jämte artikeln i det följande ordet och således endast läsa לשׂדה. Vid denna läsart förstår man icke, huru de överskjutande konsonanterna inkommit i texten. Därjämte förstör en sådan ändring tretaktsrytmen. Enligt mitt förmenande ligger felet i en felaktig orddelning. I den bestämda artikeln ha vi helt enkelt ett förvanskat ם, utgörande slutkonsonanten i det föregående substantivets pluraländelse[5]. Vi få så det i sammanhanget väl passande לְעִים eller med scriptio plena לְעִיִּים, en läsart, som bestyrkes av 3: 12, där visserligen slutkonsonanten ן bör ändras efter citatet i Jer. 26: 18 till ם. Därmed är det första membrum i 6ª begripligt: "Jag skall göra Samaria till en stenhög". Det återstående שׂדה vokaliserar jag med femininsuffix syftande på det föregående Samaria, således שָׂדֶהָ, vilket åsyftar stadsområdet med dess gator och byggnader; denna betydelse har ordet i Neh.

---

[1] Marti, Dodekapropheton, sid. 266.

[2] Sievers, Alttest. Miscellen, X, zu Micha, ad loc.

[3] Kautzschs AT, Bd II³, sid. 48.

[4] Komm. t. Mika (ICC), ad loc.

[5] Jfr Perles, Analekten zur Textkritik des alten Testaments, sid. 40 f. "Eine weitere, ungemein häufige Form der falschen Wortabteilung besteht darin, dass das Ende eines Wortes (in der Regel ein, selten mehrere Buchstaben) zum Anfang des folgenden Wortes gezogen wurde".

11: 30; 12: 29, 44, 2 Krön. 31: 19, Ps. 78: 12. Därmed få vi även av detta membrum en rimlig mening: "dess stadsområde till en plats för vingårdsplanteringar". Den höjd, på vilken Samaria låg, var på grund av sin feta mylla lämplig för vinodling. Även rytmen vinner på denna ändring, i det vi få två genom cesur skilda membra, vardera byggt efter schemat 3; således en regelbunden tretaktsvers efter schemat 3 × 3 träder i stället för MT, där cesuren först inträder efter fjärde ictus.

e) באשׁ] tages från $7^{a\beta}$ och inskjutes här för rytmens skull. Versraden 6^b har i MT en versfot för litet, $7^{a\beta}$ däremot en versfot för mycket, nämligen det olyckligt placerade באשׁ. Därtill kommer, att satsen וכל אתנניה ישׂרפו är en glossa, som förstör den sköna parallellismen mellan de båda membra i femte strofens första versrad. Att med Wellhausen[1] o. a. i stället för אתנניה läsa אשׁריה är olämpligt, eftersom MT stödes av אתנן זונה i 7^b. Samma anmärkning träffar Halévys[2] emendation חַמָּנֶיהָ. En senare läsare har med all säkerhet i anslutning till 7^b nedskrivit nämnda glossa, då han fann det egendomligt, att icke sökoskänkerna belades med något straff.

f) וכל עצביה] stryk för rytmens skull וכל, emedan eljest detta membrum skulle få fyra ictus. Med rytmens hjälp kan man mången gång utsöndra

[1] Skizzen u. Vorarbeiten, Heft 5^2, ad loc.

[2] Recherches bibliques: Le livre de Michée i Revue sémitique, vol. 12, ad loc.

sådana småord som ו, כי, כל och dylika, som infogats vid den i liturgiskt syfte företagna textrevisionen.

g) קבצה] läs med Pesch., Vulg. och Targ. קַבְּצוּ för att åvägabringa konformitet med predikatet i följande membrum. MT hänger nämligen fullständigt i luften.

I en anmärkning till Mi. 1: 2—4 i ZAW 1903, sid. 163, stöder Stade sin hypotes, att v. 2—5ᵃ äro ett tillägg av en efter fångenskapens tid levande glossator, bl. a. därpå, att i 5ᵇ begynner en helt annan rytm än i de föregående verserna, nämligen Kina-rytm. Visserligen, kan man anmärka, är 5ᵇ byggd efter denna rytm, men såsom av vår ovan meddelade text framgår, äro både v. 6 och 7 regelbundna tretaktsversar, vilket ock gäller om v. 8. På Stade bygger Marti[1]; han uttrycker sig något utförligare: "Auch metrisch unterscheiden sich V. 2—4 von 5ᵇ ff.: V. 5ᵇ ff. herrscht der Kinarythmus, (Stade), V. 2—4 haben wir drei gleichschwebende Vierzeiler, der erste u. dritte mit drei-, der zweite mit zweihebigen Zeilen". Om Marti vore konsekvent, skulle han då ock av rytmiska skäl utsöndra strof II, eftersom dess rytm enligt hans mening avviker från rytmen i de båda grannstroferna.

Sievers[2] läser mycket riktigt v. 2, 3, 4 såsom

---

[1] Dodekapropheton, sid. 266.

[2] "Man muss mindestens zwischen V. 4 und V. 8 eine grössere Lücke ansetzen, um den Gedankensprung zu erklären". Alttestamentliche Miscellen, X s. 88 f. i Berichte über die

tretaktsstrofer, men går efter sin vana våldsamt fram utan mycken hänsyn till sammanhanget. Av nämnda verser jämte v. 8 får han en dikt bestående av fyra tretaktsstrofer. Från rytmisk synpunkt är härom intet att säga, men så mycket mera från innehållets. Varför klagar profeten och jämrar sig i v. 8? Icke väl över teofanien i v. 2 ff.? Själv finner Sievers klyftan mellan v. 8 och v. 2 ff. vara för stor, han antager därför en lucka mellan nämnda verser.

Av 5^b, 6 och 9 uppbygger han en andra dikt på tre Kina-strofer, i det att han stryker 5^a och 7 såsom senare tillägg. Denna dikt presenterar sig ganska väl från innehållets synpunkt. Emellertid äro både 5^a och 7 enligt min uppfattning integrerande beståndsdelar av Mikas skrift; såsom redan förut framhållits utgöra de från rytmisk synpunkt en del av utsagan 2—7. Detsamma skall längre fram visas även gälla angående innehållet, 5^b är däremot tydligen en glossa och 6 hör rytmiskt sett till stycket 2—7 enligt den av oss antagna läsningen. Den lucka mellan vers 8 och vers 4, som av Sievers påpekas, torde icke ens utfyllas av 5^a, 6 och 7, utan består även så. Enligt min mening börjar ett nytt stycke med vers 8. Därom mera längre fram.

J. M. P. Smiths[1] strofiska anordning av detta stycke omfattar verserna 2, 3, 4^a, 5, 6, 8 och 9. Det är onödigt att stryka 4^b, då de där sammanställda

---

Verhandlungen der Kön. Sächs. Ges. der Wissenschaften zu Leipzig, Philol.-Histor. Klasse, Bd 59.

[1] AJSL, vol. 24 (1907—08), sid. 187 f.

jämförelserna på ett naturligt sätt referera sig till 4^{a} och versraden dessutom från rytmisk synpunkt är otadlig. Om man så vill, kan man med Nowack, Duhm o. a. företaga en klyvning av 4^{b}, så att man hänför $4^{b\alpha}$ till $4^{a\alpha}$ och placerar $4^{a\beta}$ framför $4^{b\beta}$, då härigenom hopningen av bilderna undvikes. Nödvändig är emellertid icke en sådan omflyttning. Därjämte kan anmärkas, att Smith fått in Kina-strofer bland tretaktsverserna, nämligen 5^{b} och 6, som han läser såsom MT. Därjämte haltar den sista versraden i hans 6 strof (vers 9). Därmed bryter han mot grundregeln: i hebreisk rytm måste alla till samma dikt hörande strofer vara byggda efter samma schema[1].

Lättare har Paul Haupt[2] att genomföra en enhetlig rytm, ty han stryker godtyckligt, vad som ej godvilligt låter sig inordna i hans rytmiska och strofiska schema. Genom att på i det stora hela subjektiva grunder stryka 2^{b}, 5, $6^{a\beta}$, $6^{b\beta}$, $7^{a\beta}$, 7^{b}, får han av resten en dikt på tre strofer, vardera bestående av två efter schemat 3×3 byggda versrader.

Med vår egen anordning av stycket få vi däremot en dikt, bestående av inalles fem tvåradiga strofer, byggda ävenledes efter schemat 3×3. Det enda större stycke vi ansågo oss av rytmiska skäl ha rätt att stryka var 5^{b}; därjämte föll för rytmens

---

[1] Se Rothstein, Grundzüge des hebr. Rhythmus, sid. 62. "Alle Verszeilen einer in sich einheitlichen lyrischen Dichtung sind grundsätzlich nach dem gleichen rhythmischen Schema gegliedert".

[2] AJSL, vol. 26 (1909—10), sid. 243.

skull glossan i 7a: "alla hennes skökoskänker skola bliva uppbrända". Enligt mitt förmenande ha vi här en i diktens form klädd utsaga av Mika, riktad mot Samaria. Vi skola i det följande se, huruvida denna sats låter sig försvara.

Den metriska analys, som ovan givits, gör det sannolikt, att 2—7 är ett enhetligt stycke. Emellertid avskilja en del forskare de inledande verserna 2—4 såsom en senare tillagd introitus, detta framför allt från innehållets synpunkt. Stade[1] menar, att det här är fråga om Jahves ankomst till världsdomen i ändens tid. Om så är, måste man ge Stade rätt i att utsöndra denna introitus såsom en senare tids skapelse. Världsdomens idé tillhör först fångenskapens tid och finner först efter fångenskapen sin rätta utformning. Den möter oss först i den klassiska Gog-utsagan, Hes. 38: f. Emellertid föreligger Gog-utsagan i överarbetad form, varigenom den såsom helhet betraktad ryckes ned i tiden efter Hesekiel[2].

---

[1] ZAW 1903, sid. 163 [Streiflichter etc. 4) Micha 1: 2—4].

[2] Hela utsagan stammar icke från Hesekiel; det framgår bl. a. av bristen på enhetlig komposition. Märk: det direkta talet till fursten från norden 38: 1—17, sedan 38: 18—23 frångås det. Längre fram 39: 1—10 återigen direkt tilltal, som återigen 39: 11 frångås. En redaktor har i senare tid utökat oraklet, utan att dock grundtanken förändrats: krossandet av den mot Jahve och hans folk fientliga världsmakten. Jfr t. ex. Rothstein i Kautzschs AT, Bd I[3], sid. 930 ff. Omarbetningen skulle enl. Rothstein haft sin orsak i svåra upplevelser längre fram i tiden; han tänker på exileringen av judar under Arta-

Ett annat klassiskt ställe är Joel 4; därtill ett flertal ställen i Deutero Sakarja[1], särskilt kapp. 9, 12 och 14. Joel 4 stammar säkerligen från den senare delen av den persiska perioden, Deutero Sakarja är ännu yngre, sannolikt tillhör den det tredje eller det andra seklet f. Kr. Även övriga gammaltestamentliga ställen, som skildra världsdomen i ändens tid, äro av sent datum. Emellertid synes det i vårt ställe icke vara fråga om en sådan världsdom, förutsatt att det här är fråga om en världsdom. Det karakteristiska för den i nämnda ställen skildrade världsdomen är, att den utgör ett väsentligt led i frälsningseskatologien och från denna icke kan söndras. Situationen är alltid ungefärligen denna: Egendomsfolket har redan fått sin dom. Joel 4, Sak. 9 ligger denna redan långt tillbaka i tiden. Nu har turen kommit till hedningarna. Nu skall den mot Gud fientliga världsmakten av honom helt tillintetgöras. Gogutsagan[2] innehåller den klassiska tanken, att före frälsningsfulländningen måste egendomsfolket möta ett sista våldsamt anfall från världsmaktens sida. Men detta anfall ingår i Jahves frälsningsplan; han sätter sig till doms; världsmakten, som pinat och

---

xerxes III Ochus o. 350 f. Kr. Till denna episod jfr Schürer, Gesch. des jüd. Volkes III[3], sid. 6 och Prášek, Geschichte der Meder und Perser, Bd II, sid. 225.

[1] För enkelhetens skull kallar jag Sak. 9—14 för Deutero Sakarja utan att därmed anse dessa kapitel som *en* författares verk.

[2] Jfr Bertholet, art. eskatologi i RGG, Bd II, sp. 604.

plågat hans utvalda folk, blir för all framtid tillintetgjord. Därmed inträder den messianska tiden. Samma grundtanke genomgår även Joel 4 och de övriga hithörande ställena[1]. Denna grundtanke beröres icke av det förhållandet, att domens verkställande skildras på olika sätt, i det att olikartade eskatologiska motiv spela in. I Gogutsagan tillintetgöras fienderna genom ett jordskalv, i Joel 4 använder sig Jahve av sina himmelska tjänare, under det att judarna Sak. 9: 15, Mika 4: 13; 5: 7 själva verkställa domen. Bildligt talat är världsdomen i ändens tid den port, genom vilken egendomsfolket skall intåga i frälsningens gyllene tidsålder. Men här i vårt stycke är situationen en helt annan. Man väntar att få höra anklagelseakten mot hedningarna uppläsas och sedan få höra en skildring av domen över dem, som skall sluta med deras fullständiga tillintetgörelse. Men man väntar förgäves. Det är ej alls tal om någon dom över hedningarna, utan det är Israel det gäller, framför allt Samaria. Hedningarna äro till synes blott tysta åskådare till den dom, som Jahve skall hålla över sitt eget folk. De höra liksom de smältande bergen och de sig klyvande dalarna endast till ramen kring det drama, som utspelas, domen över Israel. Jag anser det därför vara fråga om det är på sin plats att här med Stade, Marti, Guthe o. a. översätta satsen ויהי יהוה בכם לעד med "Jahve vare vittne mot Eder". Det synes ligga

[1] Se Stade, Bibl. Theol. des AT, Bd II[1,2] (av Bertholet), sid. 140.

närmare till hands att med LXX:s ἐν ὑμῖν översätta: "Jahve vare mitt ibland Eder ett vittne" (nämligen mot Israel). Så Duhm[1], Steuernagel[2] o. a. Om man icke vill gå med på denna tolkning, torde utan svårighet i satsen kunna inläggas den meningen, att Jahve genom sin dom över det syndiga Israel vill väcka även den syndiga folkvärldens ännu sovande samvete. Denna tanke synes föresväva J. M. P. Smith, då han till detta ställe anmärker: "Yahweh through his punishment of Israel will testify against the nations, who are even more guilty". Jag fasthåller således vid att i v. 2—4 vill profeten ge en retorisk skildring av huru Jahve, omgiven av folken såsom vittnen, träder fram för att döma Israel.

Man torde knappast på allvar behöva framkasta den frågan, om en i slutet av 8:de århundradet levande profet kunde ge Jahves dom över sitt folk en så universell inramning. Redan före Amos, den äldste av skriftprofeterna, infogar den högt över sin samtid stående Jahvisten genom sin urhistoria Gen. 2 ff. sitt folks nationella öden i hela folkvärldens historia. Amos, Hosea, Jesaja se i Jahve världshistoriens Gud. De stodo inför den hjärtskakande frågan: "Skall Jahve gå under, då hans folk går under". Och det svar de gåvo, kan så formuleras: "Även om Israel går under, kan Jahve icke dragas med i fallet, ty han är större än Israel, ja, han är världens och folkslagens allsmäktige styresman".

---

[1] Anmerkungen zu den zwölf Propheten, sid. 44.

[2] Lehrbuch der Einleitung in das AT, sid. 623.

Därför bör det icke förvåna oss, om vi understundom hos dessa profeter påträffa en retorisk inramning till domen över Israel av snarlik universell prägel som här i vårt stycke. Det kan vara nog med att hänvisa till Am. 1—2 och Jes. 1: 2—4; 2: 6—19. I det förstnämnda Jesajastället kallar profeten himlarna och jorden till vittnen till den dom Jahve skall låta utgå över sitt folk "det syndiga släktet, det av missgärning tyngda folket". I Jes. 2: 6 ff. inramas domen över egendomsfolket av en hotelse mot allt vad högt och stolt är i natur och mänskovärld. Även om man i Amos 1—2 i utsagorna mot Tyrus, Edom, Juda ser senare tillsatser, kvarstå dock hotelserna mot Damaskus, Gasa, Ammon och Moab och ge åt domen över Israel en omfattning vida utöver den rent nationella ramen [1].

Så länge vi syssla med denna introitus till Samariautsagan, kunna vi icke underlåta att gå in på ännu en annan fråga. I sin ovan berörda uppsats[2] hänvisar Stade till uttrycket "från sitt heliga tempel" och menar, att det här vore fråga om Jahves himmelska boning. Denna tolkning bygger han på följande versrads וירד "han far ned". Enligt min uppfattning, som ovan motiverats, bör detta ord av rytmiska skäl utgå. Om man översätter: "Jahve vare mitt ibland Eder ett vittne, Herren från sitt

[1] De skäl, som av Marti anföras mot äktheten av Gasautsagan Am. 1: 6 ff., synas mig icke övertygande. Dodekapropheton, sid. 160.

[2] ZAW 1903, sid. 163.

heliga tempel, ty se, han träder ut från sitt rum och skrider fram över jordens höjder", så torde härav icke med nödvändighet framgå, att det är fråga om Jahves himmelska boning. Ordalydelsen är så pass obestämd, att det torde vara så gott som omöjligt att avgöra, vilken föreställning som här föresvävar profeten. Att flertalet forskare tyda uttrycket med Stade på Jahves himmelska boning, torde framför allt bero därpå, att de hålla satsen "han far ned" för en integrerande beståndsdel av texten. Då emellertid nämnda forskare[1] på grund av denna sin tolkning avskilja denna introitus såsom ett senare tillägg, torde det vara skäl att gå in på frågan, om föreställningen om Jahves himmelska boning är av så sent ursprung, att den varit främmande för den i slutet av 8:de århundradet levande Mika.

Det är i sanning frestande att gå över gränsen till israeliternas grannar och på grundval av senare tiders rätt rika inskriftfynd se till, om där förefanns en föreställning om i himmelen tronande gudomligheter. Man kunde hänvisa till det förhållandet, att redan i den gamla babyloniska triaden Anu-Bêl-Ea himmelsguden Anu är den högste guden[2]. I sitt samlingsverk, Altorientalische Texte und Bilder, Bd I, sid. 173 f. anför Gressmann en inskrift av en konung Zakir från Hamat från o. 800 f. Kr., där

---

[1] Marti, Dodekapropheton, sid. 265, Cornill, Einl. in d. AT[5], sid. 212, Guthe i Kautzschs AT, Bd II[3], sid. 47, Sievers, Alttestamentliche Miscellen X, ad loc., Nowack, Die kl. Propheten[2], sid. 207.

[2] Se KAT[3], sid. 350 ff.

gudsnamnet בעלשמין förekommer. I KAT³, sid. 357 omnämnes en kilskrifttext från mitten av 7:de årh., som innehåller ett fördrag mellan Assarhaddon och konungen av Tyrus. Bland de feniciska gudar, vilkas förbannelse skulle drabba tyrierna, om de icke hölle fördraget, nämnes också ba-al-sa-me-me. Tyvärr äro de feniciska och palmyrenska inskrifter med samma gudsnamn, vilka av Lidzbarski[1] anföras, av mycket senare datum, flertalet först från hellenistisk tid. Men allt detta bevisar intet alls med hänsyn till israeliternas uppfattning av Jahve[2], det visar blott, att jordmånen var beredd för föreställningen om Jahves himmelska boning, eftersom israeliternas semitiska grannar dyrkade i himlen tronande gudomligheter.

Mycket längre komma vi ej heller med en undersökning av de Jahves tillnamn, som synas sammanhänga med himmelsföreställningen. Frågan blir betydligt invecklad på grund av det tillstånd, i vilket både de historiska och profetiska skrifterna befinna sig; man är mångenstädes oviss om, till vilken tid det ena eller andra stället, där ett sådant Jahvetillnamn förekommer, bör hänföras. אלהי השמים dyker plötsligen upp i persisk tid, för att sedan åter så gott som försvinna. Det möter oss nämligen förnämligast i Esra-Nehemja; de övriga ställena Ps. 136: 26, Jona 1: 9 och Dan. 2: 18 f. utgöra blott ett

---

[1] Ephemeris für semitische Epigraphik, I, sid. 247.

[2] Jfr Stade, Bibl. Theol. des AT, Bd I[1, 2], sid. 104. "Dass man dagegen schon in alter Zeit andere Götter und Geister als Jahve an und in den Himmel versetzt hat, ist schon möglich".

lags efterklang av huvudställena hos Esra-Nehemja. Det ligger därför nära till hands att antaga en inverkan från persiskt håll; eller ock kan man ha velat understryka en viss frändskap mellan Jahve och persernas himmelsgud, Ahura Mazda[1]. Emellertid ha vi i Gen. 27: 7 J ett gammalt ställe, där detta tillnamn förekommer. Emellertid torde efter vers 3 i samma kapitel böra inskjutas: "och jordens Gud", varigenom detta ställe i någon mån skulle förlora sin beviskraft. För ett annat Jahves tillnamn אל עליון kan man hänvisa till de sena ställena Dt. 32: 8, Jes. 14: 14, Klag. 3: 35; därjämte förekommer det rikligen i Ps. och Dan. Vi påträffa det vidare i Gen. 14: 18—22 och Num. 24: 16, två ställen, om vilka man kan vara tveksam. Enligt mitt förmenande är även Gen. 14: 18—22 av sent datum, under det att jag snarare skulle vilja i Num. 24: 16—24 se en gammal utsaga, som dock möjligen numera föreligger i överarbetad form. Detta Jahve-tillnamn torde således vara en ganska sen bildning[2].

Stade[3] har alldeles rätt, då han påpekar, att

---

[1] Se Westphal, Jahves Wohnstätten, sid. 257 f.

Jfr Siegfrieds anmärkning "Statt des Ahuramazda setzt der hebräische Schriftsteller ohne weiteres Jahve ein, weil dieser ebenfalls als Gott des Himmels galt", Komm. till Esra-Nehemja, sid. 19 (HK).

[2] Om Mi. 6: 6 verkligen stammade från Mika, skulle den där förekommande beteckningen "Gud i höjden" kunnat kasta ett klart ljus över den hithörande frågan, men då stället är omtvistat, är det säkrast att lämna det åsido.

[3] Bibl. Theol. d. AT, Bd. I[1. 2.], sid. 103 f.

vi i äldre tid påträffa tre olika föreställningar om Jahves boning. a) Han bor på Sinai, Dom. 5: 4 f., b) i landet Kanaan, som i Hos. 9: 3 kallas "Jahves land", och som Jahve själv i Jer. 2: 7 kallar "mitt land", c) i landets olika helgedomar, särskilt i den salomoniska helgedomen på Sion Am. 1: 2, Jes. 6: 4, 8: 18, 28: 16.

Men då Stade påstår, att dessa föreställningar i en punkt stämma överens, nämligen att Jahve icke bor i himmelen, så är det blott en halv sanning. Även om Kautzschs[1] uppfattning är överdriven, då han påstår, att orsaken till Jahves seger över Baal redan i den för-amoseiska perioden skulle vara "das Durchdringen der Auffassung Jahves als eines im Himmel thronenden Gottes", så är det enligt mitt förmenande ett oomtvistligt faktum, att en sådan föreställning mångenstädes lyser igenom i äldre skrifter. Stade kan endast rädda ovannämnda älsklingsföreställning genom godtyckliga strykningar eller missvisande tolkningar. Man kan naturligtvis sätta ifråga, om icke "från himmelen" Gen. 21: 17; 22: 11, båda tillhörande E, kan stamma från redaktorn. I Gen. 19: 24 J torde det med tämligen stor säkerhet kunna antagas höra till texten. Gen. 11: 1—9 J, där Jahve stiger ned för att bese Babels torn, föreligger en klar föreställning om Jahves himmelska boning. Här hjälper det icke att tala om en utifrån lånad myt[2], ty vad Jahvisten upptagit från annat håll,

---

[1] Bibl. Theol. d. AT, sid. 111.

[2] "Der fremde Mythus 11: 1—9 würde, auch wenn er

har han här såsom annorstädes sammansmält med sin högre, renare uppfattning. Allra tydligast framträder Jahvistens föreställning om den i himlen tronande Jahve i den bekanta Sinai-teofanien Ex. 19: 18, 20[1]. Mot Jahvistens tydliga framställning av Jahves nedstigande från himmelen till Sinai gör Stade gällande, att Jahve nedsteg icke från himmelen, utan från åskmolnet. Häremot kan invändas, att på de ställen i GT, där Jahve bär åskgudens drag, åskmolnet aldrig tänkes såsom hans boning, utan såsom den vagn, med vilken han far ned från himmelen[2]. Det torde således icke kunna frångås, att vi åtminstone hos Jahvisten möta nämnda föreställning skarpt och klart fixerad. Om vi bortse från de ovan omnämnda E-ställena Gen. 21: 17; 22: 11, lyser nämnda föreställning tydligt igenom i E:s berättelse om Jakobs himlastege; ingen kan förneka, att här förutsätter även E, att Jahve bor i himmelen. Man observere, att änglarna här ännu icke tänkas bevingade, ett ålderdomligt drag; överhuvud

---

diese Anschauung enthielte, für den Glauben des alten Israels nichts beweisen". Bibl. Theol. d. AT, Bd I[1. 2.], sid. 104. Stade söker förgäves undkomma himmelsföreställningen genom att hänvisa till det mytiska gudaberget הַר מוֹעֵד, ty även detta låg enligt den babyloniska åskådningen inom den himmelska sfären. Med hänsyn till detta bergs läge se KAT[3], sid. 353.

[1] Se Baentsch, Komm. till Ex., sid. 175 (HK); Procksch, Geschichtsbetrachtung und geschichtliche Ueberlieferung bei den vorexilischen Propheten, sid. 3.

[2] Se närmare härom Westphal, Jahves Wohnstätten, sid. 225 ff.

gör hela denna efter J och E utarbetade berättelse Gen. 28: 10 ff. intryck av hög ålder[1]. Såsom ett resultat av denna undersökning torde framgå, att två föreställningar kämpade om makten i förprofetisk tid, den ena den folkligt naiva, att Jahve vore bunden vid Sinai eller vid Kanaan, den andra den högre, renare, att Jahve bodde högt över jorden i sin himmelska boning[2]. Om det således i Mi. 1: 2—4 är fråga om Jahves himmelska boning, kan denna omständighet icke utgöra något hinder för dessa versers mikanska ursprung.

För uppfattningen av vårt Mika-ställe torde det

[1] Se Kautzsch i hans AT, Bd I[3], sid. 46 f.

[2] Det bör med skärpa framhållas, att även himmelsföreställningen är konkret och jordbunden; det är först efter Hesekiel som i samband med Guds transcendens föreställningen uppkommer om himmelen såsom en andlig, från den syndbesmittade jorden skild härlighetsvärld. Före katastrofen 586 lämnade den fasta samhörigheten mellan Jahve och hans egendomsfolk icke rum för en så transcendent himmelsföreställning.

Ett intressant exempel på den folkligt naiva uppfattningen ger oss 2 Kon. 19: 14. Därav framgår, huru grovt påtaglig även en så högtstående och den profetiska rörelsen tillgiven man som Hiskia tänkte sig Jahves bundenhet vid Jerusalems tempel. Huru mycket mindre behöver man då förundra sig över Mikas fienders med stolt självkänsla framslungade ord: "Är icke Jahve i vår mitt" Mi. 3: 11. Sammalunda ropade man ett århundrade fram i tiden: "Här är ju Herrens tempel, Herrens tempel, Herrens tempel", Jer. 7: 4. Med dem var det ingen nöd, så länge Jahves tempel var orört, det var den allmänna uppfattningen bland Jerusalems gudsförgätna borgare på Jeremias tid. Jfr Herner, Israels historia[2], sid. 56 f.

dock vara av intresse att även se till, huru dessa båda åskådningar, den lägre och den högre, inordnades under skriftprofeternas gudsbegrepp. Jahve, all världens Gud, världshistoriens rättfärdige och allsmäktige Gud, måste spränga alla rummets och tidens skrankor. Redan 8:de årh:s profeter ana i honom den överväridslige, över tid och rum upphöjde Guden. Därför kunna de suveränt handha båda de åskådningar om hans boning, som de tagit i arv. Den naiva folktron skimrar igenom i sådana ställen som Am. 1: 2, Hos. 8: 1; 9: 3, Jes. 6: 4; 8: 18. I andra ställen såsom Am. 9: 2, Hos. 5: 14 f., Jes. 18: 4; 30: 27 möter oss en aning, om ock blott en begynnande aning om Guds allestädesnärvaro. Jag förstår icke Stades[1] anmärkning till Am. 9: 2: "Noch Amos ist der Gedanke an ein Wohnen Jahwes im Himmel so völlig unbekannt, dass er die Sünder vor Jahwe in den Himmel flüchten lässt". Jag kan för min del i denna vers blott se en färgstark skildring av Jahves himmel och dödsrike famnande allmakt. Åt samma håll peka de liksom vårt Mika-ställe rätt obestämda ställena Hos. 5: 14 אשובה אל מקומי[2] och Jes. 30: 27 הנה בא ממרחק[3]. Just denna obestämda

---

[1] Bibl. Theol., Bd I[1. 2.], sid. 103.

[2] Någon anledning att med Guthe i Kautzschs AT, Bd II[3], ad loc. skilja denna sats från v. 14 och sammanföra den med det otvivelaktigt sekundära st. Hos. 5: 15 ff. synes icke föreligga.

[3] Min uppfattning av detta Jes. ställe kommer Duhms antydan ganska nära: "Vielleicht hat Jes. die Meinung, die Jeremja 23: 23 ausgesprochen wird, und die man zwar nicht

antydan om att Jahve någonstädes bor, långt, långt borta hör intimt samman med profeternas sedligt religiösa Gudsbegrepp. Det underbaraste av hithörande ställen är Jes. 18: 4 [1]. Aldrig torde Jesaja så ha snuddat vid tanken om Jahves oändliga upphöjdhet över världen som just i detta ställe: "I stillhet vill jag skåda ned från min boning, såsom solglans glöder från en klar himmel, såsom molnet utgjuter dagg under skördetidens hetta". Man bör observera, att denna vers står formellt isolerad i sin omgivning, ty den är ett Jahve-ord, mottaget i visionens ögonblick och ordagrant bevarat, såsom det utgick ur Jahves mun [2]. Just denna formella isolering från den övriga utsagan, där Jahve omtalas i tredje person, framhäver hans upphöjdhet över jordkretsens innevånare, som tilltalas i v. 3 och v. 5 f., så mycket skarpare. Jag menar, att vi i vårt Mikaställe möta en snarlik åskådning som i de fyra sist berörda ställena hos Amos, Hosea och Jesaja, en obestämd antydan om att Jahve bor i ett heligt tem-

---

mit dem Begriff Allgegenwart aber mit "Ubiquität" wiedergeben könnte". Komm. till Jesaja[3], sid. 200 (HK).

[1] Jfr Duhm, Komm. till Jes.[3], sid. 113 f. (HK); Marti, Komm. t. Jes., sid. 149 (KHC), Gray, Komm. t. Jes. I—XXVII, sid. 313 (ICC).

Buhl anmärker: "Fra mit Sted betyder blot, at Herren ikke forlader sin Plads". Däremot anser han det förfelat att spörja, huruvida det är fråga om himmelen eller någon annan plats. Komm. till Jes.[2], sid. 235.

[2] Jfr Ewald, Die Propheten d. alten Bundes, Bd I, sid. 465.

pel, att han träder ut ur sin boning, utan att det säges klart ifrån, varest hans boning är att söka. Det är svårt att säga, om himmelsföreställningen eller föreställningen om Jahves tronande på Sion överväger; den senare föreställningen kan icke anses utesluten på grund av 3: 12, eftersom denna vers tillhör hans senare förkunnelse och Samaria-utsagan troligen är hans tidigaste. Just denna obestämdhet är för mig en borgen för att även för Mika det sedligt religiösa gudsbegreppet innebar en aning om Guds obundenhet av rummet.

På grund av vad sålunda framkommit anser jag denna introitus v. 2—4 ej blott från rytmisk synpunkt, utan ock med hänsyn till de där mötande religiösa föreställningarna vara en äkta beståndsdel av Samariautsagan och därmed överhuvud av Mikas förkunnelse och på ett lyckligt sätt komplettera vår rätt bristfälliga kunskap om denne store ande.

Med denna introitus, bevarad såsom ett nödvändigt led av Samaria-utsagan, räddas även 5^a, som Stade[1], Marti[2] och Sievers[3] utom av ovan anförda rytmiska skäl vilja utmönstra på den grund, att 5^a vore ett tillägg av redaktorn, som med denna versrad velat sammanknyta nämnda introitus med den ursprungliga Mika-utsagan, som enligt dessa forskare först börjar med 5^b. Utom det att 5^a, såsom ovan visats, med 4^b bildar en otadlig strof, binder uttryc-

[1] ZAW 1903, sid. 163.

[2] Dodekapropheton, sid. 266.

[3] Sievers, Alttestamentliche Miscellen X, zu Micha, ad loc.

ket כל זאת den på ett naturligt sätt tillsammans med den föregående introitus. Likaledes finner jag, att den från rytmisk synpunkt i stycket väl inpassade v. 7 utgör en god avslutning av Samaria-utsagan och för innehållets skull ej gärna kan undvaras. J. M. P. Smiths[1] anmärkning, att v. 7 avbryter sammanhanget mellan v. 6 och v. 8, är riktig så till vida, som enligt min mening v. 7 är slutvers i Samaria-utsagan, och v. 8 begynnelsevers i den följande mot Juda sig riktande utsagan. En annan sak är det, då han för att styrka sitt påstående, att v. 7 är sekundär, anmärker, att Mika icke vänt sig mot bilddyrkan, utan endast mot skändligheterna på det sociala området. Det är sant, att i hans förkunnelse, såsom den nått fram till oss, huvudvikten ligger härpå såsom hos Hosea och Jesaja. Då vi endast ha kvar några brottstycken av hans förkunnelse, är det dock svårt att utan vidare påstå, att han endast vänt sig mot ovannämnda förvillelser. Vi veta ju icke, huru mycket som gått förlorat av hans ursprungliga förkunnelse. Det ligger nära till hands att antaga, att denne profets sedligt religiösa medvetande, som eljest så klart manifesterar sig mot all förvändhet, även reagerat mot det förfall, som bilddyrkan utgjorde. Hans store samtida, Jesaja, vände sig gång på gång med hånfulla ord mot denna samma bilddyrkan, så t. ex. Jes. 2: 20; 30: 22. Och icke långt tidigare hade Hosea lidelsefullt utropat: "En

---

[1] Komm. till Mika, sid. 33 (ICC).

styggelse är din kalv, Samarien! ... en gud är han icke, nej till smulor skall Samariens kalv bliva krossad“, Hos. 8: 5 f. Det är sannolikt, att samme man, som uttalat det stränga ordet mot Sion 3: 12, i likhet med dessa sina äldre samtida även utslungat hotelser mot nämnda bilddyrkan [1]. Framför allt måste antagas såsom sannolikt, att han närmare preciserat orsaken till Samarias förstöring än som skett i 5ª. Indirekt ligger nämligen i hotelsen mot belätena i v. 7 ett angivande av bilddyrkan såsom en av huvudorsakerna till stadens fall. Därför tror jag icke, att det ovan av J. M. P. Smith anförda skälet väger nog tungt för att vi skulle ha rätt att utsöndra v. 7. Däremot strök jag ovan av rytmiska skäl en del av 7ª, nämligen satsen: “alla hennes skökoskänker skola bliva uppbrända i eld“. Denna åtgärd visar sig även ur innehållets synpunkt vara välbetänkt, eftersom denna sats står i motsatsförhållande, såsom Duhm riktigt anmärker, till 7ᵇ. Satsen är en glossa med undantag av באש “i eld“, som enligt min mening utgör sista versfoten i 6ᵇ, se ovan sid. 11 vid e).

Enligt mitt förmenande är, såsom redan vid den rytmiska analysen framhölls, 5ᵇ att betrakta såsom glossa, byggd som den är efter ett från den

[1] Jag tror mig också kunna föra i bevis, att stycket 5: 9—13, sedan en del sekundära element avlägsnats, stammar från Mika. Därmed skulle vi, om v. 7 i vårt stycke även stammar från Mika, ha två utsagor av denne profet mot bilddyrkan. Att båda utsagorna svällt ut genom senare interpolationer, förringar ingalunda deras ursprungliga värde.

övriga utsagans rytm avvikande schema. Från innehållets synpunkt utgör 5^b ett störande element[1], i det den omnämner både Juda och Jerusalem i en utsaga, som uteslutande sysselsätter sig med Israel och Samaria. Genom att införa 5^b i texten har en glossator, som ej insåg, att med v. 8 ett nytt stycke började, på ett innerligare sätt velat sammanknyta vårt stycke med det följande. Denna glossa har emellertid bragt texten i förvirring och förmått en del forskare att för parallellismens skull ändra det av versionerna väl bestyrkta בית ישׂראל till בית יהודה.

Den slutförda undersökningen har bekräftat vårt antagande, att vi i detta stycke ha en från Mika stammande utsaga, klädd i diktens form och helt skild från den med v. 8 begynnande utsagan. På grund av utsagans futurala karaktär förblir ock vårt vid behandlingen av överskriften 1: 1 omnämnda antagande det enklaste, att den tillhör tiden före 722, närmare bestämt 725—24, då ryktet om assyriernas invasion och konung Hoseas tillfångatagande[2] även

[1] Jfr Wellhausen, Skizzen u. Vorarbeiten, Heft 5^2, sid. 133. "Ich hege Zweifel an der Echtheit von v. 5 b. Die Pointe, die Gleichsetzung von Samarien und Jerusalem, ist zwar ganz im Geiste des Micha, aber die Erwähnung von Jerusalem ist hier überhaupt nicht am Orte".

[2] Lehmann-Haupt, Israel, sid. 96 f. antager enligt 2 Kon. 17: 3 ff. och en av den grekiske historieskrivaren Menander (hos Josefus, Antiqu. IX, 13 f.) meddelad uppgift, att Salmanassar V företagit två fälttåg efter varandra emot konung Hosea. Efter det första fälttåget, ej långt efter Salmanassars tronbestigning 727, underkastar sig Hosea och betalar tribut.

nått fram till den avsides liggande landsortsstaden Moreset-Gat.

Med detta antagande undgår man de svårigheter, som äro förbundna med urgerandet av enhetligheten av kap. 1, resp. 1: 5—16. Det ligger nämligen i öppen dag, att Samaria-utsagan förutsätter en helt annan tid än den följande 1: 8 ff., som utgör en klagosång över det förhärjade Juda rike. Troligen avses Sanheribs fälttåg 701, men även om man tänker på Sargons fälttåg 711, som företogs för att kväsa det av Asdod, Juda, Edom och Moab igångsatta upproret, skulle ändå mera än ett decennium skilja de båda utsagorna åt. Den från något håll framkastade förmodan, att Assyrien angripit Juda rike samtidigt med Samaria, är en obevisad hypotes, som bland annat faller på Ahas' obrottsliga trohet mot Assyrien. Nowack[1] medger tidsskillnaden mellan utsagorna, men menar, att profeten använt sig av den äldre Samaria-utsagan som en manande och skrämmande ingress till sin utsaga mot Juda[2]. I så fall är övergången

---

Då Hosea senare i förlitande på Egyptens hjälp underlåter att betala tribut, företager Salmanassar V ett nytt fälttåg 725—24, vid vars början Hosea blir tillfångatagen. Jfr ock Guthe, Gesch. d. V. Israel[3], sid. 217 f.

[1] Kl. Propheten[2], sid. 209. Jfr ock Halévy, Recherches bibliques, Le livre de Michée i Revue Sémitique, vol. XII, ad loc.

[2] Wellhausen, Skizzen u. Vorarbeiten, Heft 5[2], sid. 131, ser här likaledes ett slags retorisk inledning till utsagan mot Juda 1: 8 ff., men anser, att Samaria-utsagan icke tillkommit före 722, utan först samtidigt med utsagan mot Juda. "In Wahr-

från v. 7 till v. 8 mycket olycklig. Såsom Steuernagel riktigt framhåller, är det otänkbart, att profeten skulle klaga över Samarias fall och dess avgudabelätens undergång[1]. Men detta måste man förutsätta, om man antager, att profeten själv användt sig av 1: 2—7 som en ingress till 1: 8 ff. Andra forskare[2] söka rädda sammanhanget mellan de båda utsagorna genom den rätt banala invändningen, att det i 1: 6 talas om Samarias förstöring, och det har Mika kunnat även efter 722, eftersom staden då väl erövrats, men icke förstörts[3]. Med all sä-

heit scheint Samarien längst zerstört zu sein in der Zeit, in der die Kapitel 1—3 geschrieben sind".

[1] Steuernagel, Lehrbuch der Einl. in d. AT, sid. 624 f.

[2] Marti, Dodekapropheton, sid. 211. Cornill, Einl. in d. AT^5, sid. 211. "Selbst die Bedrohung Samariens 1: 6—7, welche anders als Jes. 28: 1—4, nur eine völlige Zerstörung der Stadt, aber nicht das Aufhören ihrer Selbständigkeit und das Ende des Reiches Israel in Aussicht stellt, wäre 701 durchaus erklärlich, da die Assyrer 722 Samarien nicht zerstört haben".

Därför att Samaria först förstördes 107 f. Kr. av Johannes Hyrkanus, hänför Paul Haupt dikten 1: 2—4, 6—7 till tiden o. 107 f. Kr. Josefus' beskrivning av Samarias förstöring (Antiqu. XIII, 10, 3) vilar enligt Haupt på Mi. 1: 6—7. Se AJSL, vol. 27 (1910—11), sid. 12 f., 57 f.

[3] I sina annaler berättar Sargon följande: "I början av min regering och i mitt första regeringsår belägrade och erövrade jag Samaria. (en lucka) 27290 invånare släpade jag bort, som min kungliga stridsmakt uttog jag därifrån 50 stridsvagnar . . . Jag återställde det och gjorde det som det förr var. Män ur alla länder, mina fångar, lät jag bosätta sig där. Mina ämbetsmän satte jag till ståthållare över dem. Tribut

kerhet har Samaria genom katastrofen så förlorat all betydelse, att Mika icke skulle ha aktat mödan värt att ett eller två decennier efter dess fall slunga emot det en domsutsaga av så skrämmande allvar som den ifrågavarande. Efter 722 var Samaria utstruket ur de samtida profeternas medvetande; för dem fanns det blott en huvudstad kvar, Jerusalem.

Mi. 1: 8—16.

8a)	אספדה ואילילה אילכה	שולל b) וערום
	אעשה מספד כתנים	c) כבנות יענה
9	כי אנושה מכת יה d) כי באה	עד יהודה
	נגעה e) עד שער עמי	עד ירושלם
10	בגת אל תגידו	בעכו f) בכו g)
	בית h) לעפרה בעפר i)	התפלשי j)
11	העבירו לכם שופר k)	יושבת שפיר
	עד היער l) יצאה	יושבת צאנן
	_xx _xx _xx	m) _xx _xx
12	כי יחלה n) לטוב	יושבת מרות
	כי ירד רע מאת יהוה	לשער ירושלם
13a	רתם המרכבה לרכש	יושבת לכיש

och skatt ålade jag dem". Winckler, Keilinschriftliches Textbuch[3], sid. 38 f. Jfr KAT[3], sid. 64 f. och Gressmann, Altorientalische Texte u. Bilder z. AT, Bd I, sid. 117.

14 לכן תתני שלוחים | על מרשת גת
בתי אכזיב לאכזב | למלכי ישראל

15 עד o) היורש אבילך p) | יושבת מרשה
עד עולם מעדלם יאבד q) | כבוד ישראל

16 קרחי וגזי בת ציון r) | על בני תענוגיך
הרחבי קרחתך כנשר | כי גלו ממך

13[b] ראשית חטאת היא לבת ציון כי בך נמצאו פשעי ישראל

a) על זאת] strykes för rytmens skull; sannolikt ett tillägg av redaktorn, som velat sammanbinda denna utsaga med den föregående; v. 8 har ursprungligen icke visat tillbaka på Samariautsagan, utan framåt på klagosången över Juda, vilket tydligen framgår av begrundningen i v. 9. b) שילל] läs med Ḳerē שולל. c) ואבל] strykes med Haupt[1] för rytmens skull; med tilläggen a) och c) har redaktorn även rytmiskt lyckats förbinda v. 8 med v. 2—7. d) מכותיה] läs med Duhm[2] מַכַּת יָהּ. I allmänhet läser man enligt LXX (ἡ πληγὴ αὐτῆς) מַכָּתָהּ. Frånsett att Duhms ändringsförslag sluter sig så nära som möjligt till den nuvarande konsonanttexten, ger det åt hela versen och därmed åt hela ingressen till klagosången en djupare klang genom att införa Jahve såsom handlande subjekt. e) נגע] då מכת 9^{a} är grammatiskt subjekt, är femininformen att föredraga; jfr ock באה. Så Targ. och Pesch. och flertalet forskare.

[1] AJSL, vol. 26 (1909—10), sid. 250.

[2] Anmerkungen zu d. zwölf Propheten, sid. 45.

f) בכו] läs בְּעַכּוֹ. Denna läsart är, om ock även den osäker, dock det närmast till hands liggande av alla framställda ändringsförslag; på grundval av LXX (ἐν Ακειμ) läste så redan Ewald[1], Hitzig[2] och Roorda[3]. Det i vissa LXX-handskrifter förekommande (ἐν) Βαχειμ, som synes vila på en längre fram företagen kollationering med den hebreiska texten, har åstadkommit sådana ändringsförslag som "i Bokim", "i Bakajim", "i Baka". g) אל תבכו] stryk med Wellhausen[4] m. fl. אל såsom dittografi från närmast föregående sats och läs imper. בְּכוּ. h) בבית] stryk prepositionen, då Bet-Leafra enligt Ḳerē blir satsens subjektsvokativ. i) läs Ḳerē, som bättre passar i sammanhanget; Ketib har med all säkerhet velat ännu tydligare framhäva anspelningen på filistéerna. k) עברי] läs med Duhm[5] העבירו och lägg därtill שׁופר. Med denna geniala gissning har han fått en både från rytmens och innehållets synpunkt vacker versrad, där ej ens ordleken saknas. "Den Schofar lässt man Euch schallen". l) עריה בשת לא] MT är obegriplig; först och främst måste atnach flyttas från בשת till שׁפיר; i de övriga versraderna utgör stadsnamnet slutordet i versraden. בשת är glossa till det missförstådda עריה, som av LXX översättes med

[1] Die Propheten d. alten Bundes, Bd I[2], sid. 507.

[2] Die zwölf kl. Propheten[3], sid. 181 f.

[3] Commentarius in vaticinium Michae, sid. 19.

[4] Skizzen u. Vorarbeiten, Heft 5[2], sid. 133.

[5] a. a., sid. 45. Jfr samme författares Die zwölf Propheten, in den Versmassen der Urschrift übersetzt, ad loc.

τὰς πόλεις αὐτῆς = עָרֶיהָ. Texten är här så tröstlöst förvirrad, att det väl är omöjligt att med större sannolikhet bestämma, vad som en gång varit ursprunglig läsart. Duhm[1] läser עִירָהּ och översätter “Es ziehen Zaanans Bürger aus ihrer Stadt nicht“. Meningen är ävenså rätt oklar och man borde vänta prep. מִן framför עִירָהּ. Wellhausen[2] lämnar עריה oöversatt. Guthe[3] läser med Sievers[4] ירעה och översätter “es verzagen, rücken nicht aus die Bewohner von Zaanan“. I stället tänker jag, att vi i עריה לא ha ett förvanskat עד היער; av עד הי uppstod genom felaktig orddelning, förvanskning av ד till ר och omkastning av י och ה det nuvarande עריה; av den obegripliga resten ער har möjligen en avskrivare skapat ett לא. Med denna läsning skulle versraden få den rätt antagliga meningen: “Ända till vildmarken måste Saanans invånare draga ut“. Även rytmiskt låter sig versraden väl försvara. m) v. $11^{b\beta}$ är hopplöst fördärvad. Intet antagligt ändringsförslag har hittills framkommit. n) כי חלה], läs med Wellhausen[5], Nowack[6] och Marti[7] כי יחלה; genom haplografi av י har den nuvarande läsarten uppkom-

[1] a. a., sid. 45. Jfr hans Die zwölf Propheten . . übers., ad loc.

[2] a. a., sid. 133.

[3] I Kautzschs AT, Bd II[3], ad loc.

[4] Alttest. Miscellen, X, zu Micha, ad loc.

[5] a. a., sid. 134.

[6] Die kleinen Propheten[2], sid. 211.

[7] Dodekapropheton, sid. 271.

mit; även så är meningen otillfredsställande, men av de otaliga förslag, som framställts, är detta det naturligaste. För att få fram ordleken ändrar Sievers[1] ganska godtyckligt כי till מָרָה; Guthe[2], som följer honom, översätter: "Verzweifelt sind, warten auf Heil die Bewohner von Maroth". Att med Halévy[3] ändra לְטוֹב till לֹא טוֹב är ej nödvändigt. Ordleken torde ligga i den konträra motsatsen mellan טוֹב och stadsnamnet Maroth, som tyder på olycka; man väntar på lycka, men i stället är olyckan över en. Jfr Roorda, Comm. in vaticinium Michae, sid. 25: "Etiam civitatis Marôthi, prout ab amaritudine .... vel tristitia ei nomen est, iam tristis sors est: capta vel cincta hostibus ipsa exspectat salutem". o) עֹד] läs עַד med Roorda[4]. p) Vokalisera אֹבִילָךְ med samme forskare. Han följes av Pont (Theol. Studien X, sid. 344), Oort (Emendationes, ad loc.), Sievers, Guthe m. fl.; Roorda utgår nämligen från LXX, som läser: ἕως τοὺς κληρονόμους ἀγάγωσιν. Emellertid har en codex[5] i marginalen läsarten αγαγω σοι, vari Roorda ser en förvanskning av ett ursprungligt ἀγαγῶ σε. Den mening, han inlägger i den sålunda rättade texten, framgår av hans översättning: "Ad expugnatorem tanquam sponsam te ducem, civitas Maresae".

---

[1] Alttest. Miscellen, X, zu Micha, ad loc.

[2] I Kautzschs AT, Bd II[3], ad loc.

[3] Recherches bibliques de livre de Michée i Revue sémitique, vol. 12, sid. 106.

[4] a. a., sid. 25 ff.

[5] Codex Marchalianus (Q).

q) עד עדלם יבוא] läs enl. Pesch. med Graetz[1] עֲד עוֹלָם. Emellertid blir ävenså meningen oklar, och därjämte saknas ordleken; rytmen fordrar därjämte ännu en ictus. Guthe[2] och Sievers[3] läsa med användning av Graetz' läsning mycket lyckligt עד עולם יאֹבַד מֵעדלם. Emellertid blir uppkomsten av den nuvarande läsarten begripligare, om man kastar om de båda sista orden; huru lätt kunde icke avskrivarens öga glida över från prepositionen עד till stadsnamnet. r) Man frågar sig, vem som tilltalas. Ett nomen proprium måste ha bortfallit, därmed stämmer ock, såsom Sievers framhåller, att versraden saknar en ictus. Duhm inskjuter בת ישׂראל; frånsett att sammanställningen är föga lycklig, vore det efter 15ᵇ en alltför tung upprepning. Däremot skulle enligt mitt förmenande ett בת ציון väl försvara sin plats i slutversen till en klagosång över Judéens städers undergång. Därmed skulle profeten ha gripit tillbaka till det i diktens början och i dess mitt uttryckligen nämnda Jerusalem[4]. Att glossatorn i 13ᵇ använder sig av ישׂראל såsom ett slags ekvivalent till בת ציון, skulle i någon mån kunna stödja mitt ändringsförslag, då glossan kan visa hän på att glossatorn i slutet av dikten verkligen förefann en sådan sammanställning.

---

[1] Emendationes, fasciculus sec., ad loc.

[2] a. a., ad loc.

[3] a. a., ad loc.

[4] Jfr Kerē בת ציון i slutversen till Jesajas snarlika dikt, Jes. 10: 28—32.

Till sin rytm skiljer sig denna klagosång ganska tydligt från Samariautsagan. Under det att profeten där använder sig av schemat 3×3, ha vi här schemat 3×2. Denna rytm har av Budde gjorts till föremål för ytterst noggranna undersökningar. I ett flertal uppsatser ZAW 1882, sid. 1—52 "Das hebräische Klagelied", ZAW 1883, sid. 299 ff. "Ein althebräisches Klagelied" och vidare i samma tidskrift 1891, sid. 234 ff. och 1892, sid. 261 ff. "Zum hebräischen Klagelied", har han framlagt sina resultat angående denna diktart på ett så övertygande sätt, att även de, som eljest ställa sig skeptiska mot antagandet av rytmiska schemata i hebreisk vers, erkänna förekomsten av ovannämnda schema, som på grund av dess förekomst i klagosånger av Budde fått benämningen Ḳina-rytm. Så vitt jag kan finna, faller endast 13^b utanför detta schema. Om man söker lösa den rytmiskt, får man sju ictus i stället för fem. Något måste således vara i olag. Det faller ock i ögonen, att åt Lakis' undergång i motsats till de övriga städerna, vilkas ofärd omnämnes i endast en versrad, ägnats tre versrader, nämligen 13^a, $13^{b\alpha}$ och $13^{b\beta}$[1]. Med andra ord, 13^b synes vara en utbyggnad till 13^a, i vilken en senare interpolator närmare velat bedöma Lakis' straffvärdhet; vad han närmast haft för ögonen med sitt skarpa fördömande av Lakis, är oss obekant: 13^b är för övrigt så all-

[1] J. M. P. Smith stryker endast $13^{b\alpha}$, och detta för personväxlingens skull; se hans komm. till Mika, sid. 41 (ICC).

mänt hållen och ger i sak egentligen intet nytt, att den mycket väl kan undvaras. Om 13^b strykes, få vi en dikt, bestående av nio i Kina-rytm skrivna strofer.

Att med en del forskare[1] stryka $10^{a\alpha}$ såsom en interpolation från Davids klagosång över Saul och Jonatan 2 Sam. 1: 20 synes mig redan från strofbyggnadens synpunkt obefogat. Och likaväl som 10^a infogar sig i klagosångens stränga strofindelning, likaväl har den från innehållets synpunkt där sin givna plats. Man menar, att det filisteiska Gat ej passar bland de judiska städerna; men om den vanliga läsningen, som även av oss upptagits, av $10^{a\beta}$ är riktig, så nämnes där det feniciska Akko. Jag ser i 10^a en profetens allusion till Juda rikes båda bundsförvanter i kampen mot Sanherib, nämligen Filistéen och Fenicien. Även om Gat på Mikas tid låg i grus, hindrar intet profeten att taga upp detta membrum ur Davids populära sorgesång. Enligt mitt förmenande är $10^{a\alpha}$ ett av profeten själv insatt citat, dock icke, såsom J. M. P. Smith[2] vill, för att blott därmed ange diktens karaktär av sorgesång, det var under dåvarande omständigheter icke nödvändigt, utan såsom förut nämndes, såsom en anspelning på Filistéens deltagande i koalitionen. Om detta antagande är riktigt, behöver man icke gå in på No-

---

[1] Wellhausen, Skizzen und Vorarb., Heft 5^2, sid. 133. Nowack, Die kl. Propheten^2, sid. 210.

[2] a. a., sid. 45.

wacks[1] frågor: "Vem är det som tilltalas? Och hur passar en sådan tanke i Mikas tid?"

Emellertid ser Marti[2] i det parti, där ordlekarna förekomma i varje vers, således v. 10—15, en konstprodukt av sent datum. Även Sievers[3] går denna väg, dock så, att han även stryker v. 16, i det han gentemot Marti framhåller, att v. 16 icke kan vara en fortsättning av v. 9, "da zwischen ihnen kein geistiges Band besteht". Emellertid äro de skäl, som av Marti och efter honom av Sievers anföras, mycket svaga. Så håller Martis anmärkning icke streck, att termen "Israel" såsom beteckning för Juda är främmande för Mika. Flerstädes använder sig Mika av denna term i ovannämnda betydelse, t. ex. 3: 1, 3: 8 och 3: 9 f. Visserligen kunde man invända, att 3: 1 och 3: 8 möjligen kunde avse nordriket, men detta är alldeles uteslutet med hänsyn till 3: 9 f., där det i vers 10 säges, att det är fråga om Sion och Jerusalem. Härtill kommer, att Marti själv till 3: 1 utan vidare anmärker: "Jacob und Israel sind identisch und können hier, wie V. 9, nur Juda bezeichnen". Till detta skäl lägger han ännu ett, då han nämligen anmärker, att 13^b motsäger 5^b, då i den förra Lakis säges vara upphovet till Israels överträdelser, i den senare däremot Samaria. Emellertid ha vi enligt min mening i 13^b och 5^b att göra med senare interpolationer, varför den motsä-

[1] a. a., sid. 210.

[2] Dodekapropheton, sid. 269.

[3] Alttestamentliche Miscellen, X, zu Micha, sid. 89 f.

gelse, som möjligen kunde föreligga, i detta fall blir betydelselös. Största vikten lägger han dock vid anmärkningen, att denna dikt trots allt allvar just genom sina ordlekar är alltför mycket konstprodukt för att kunna tänkas direkt framsprungen ur ett ögonvittnes smärta över den förödelse, som övergått Judéens städer. Det är i stället en interpolator, som långt fram i tiden på detta sätt velat utmåla den av profeten v. 8 f. och v. 16 bebådade olyckan. Ej heller här kan jag gå med på Martis uppfattning. Den i dikten framträdande förkärleken för ordlekar är ett rent antikt drag, som mycket väl låter sig förena med en djup och varm känsla. Det är orättfärdigt att med beteckningen "die Kapuzinade"[1] kasta löjets skimmer över denna klagosång. Vad som för oss kan te sig som ett tomt ordsvammel, en barnslig lek med ord, var för den antike diktaren en mycket allvarlig sak. Namn- och ljudlikhet hade för de gamle en lyckobådande eller olycksbådande betydelse. Där vi blott kunna se en likhets- eller beröringsassociation av helt tillfällig art, sågo de ofta ett djupt orsakssammanhang. Det var ingen tillfällighet, att de i klagosången omnämnda städerna drabbades av olyckan, deras olycksöde låg redan inneslutet i deras namn. Man kan således icke enbart

---

[1] Wellhausen, Skizzen u. Vorarbeiten, Heft 5^2, sid. 132. Sannolikt åsyftar han kapucinermunkens rimmade predikan i Schillers Wallenstein.

Beteckningen upptages sedan av Marti, l. c., och Sievers, l. c.

för ordlekarnas skull frånkänna Mika denna klagosång; han är härutinnan ett äkta barn av sin tid. Vi kunna ej heller se bort ifrån att med honom samtida profeter använt sig av ordlekar med djupt allvarlig innebörd; så Am. 5: 5b [1], Hos. 1: 2 och Jes. 10: 28—32. Jag delar icke de betänkligheter, som framställts angående dessa ställen, så mycket mindre som dessa betänkligheter vila på den förutfattade meningen, att ordlekar vore dessa profeter ovärdiga [2].

I detta sammanhang bör det ock med skärpa framhållas, hurusom diktaren i stor utsträckning rör sig med namn på städer, som antingen aldrig spelat

---

[1] Marti stryker Am. 5: 5b för ordlekarnas skull; men också därför att enligt honom den inledande konjunktionen כִּי ej passar i sammanhanget. Det enda, som enligt min mening mot versen i dess helhet kan anmärkas, är, att det saknas en anspelning på Beerseba, som i versens första hälft nämnes vid sidan om Betel och Gilgal. Hellre än att stryka 5b kunde man tänka sig, att ett membrum, som innehöll en sådan anspelning, möjligen bortfallit i versens slut.

[2] Duhm, Kommentar till Jes.[3] (HK), ad loc., finner i motsats till sin uppfattning av Mi. 1: 8—16, som han anser vara äkta, den snarlika dikten hos Jesaja — Jes. 10: 28—32 — vara denne store profet ovärdig såsom alltför svag till innehållet och alltför konstlad till formen. Så ock Marti, Komm. t. Jes. (KHC), ad loc. Emot dessa forskares uppfattning av nämnda Jesaja-ställe såsom alltför mycket konstprodukt anmärker Westphal, Jahwes Wohnstätten, sid. 174: "Das ist ein zu modernes Empfinden, das man nicht als Massstab an die antike Schriftstellerei anlegen darf . . . Nomen et omen ist eine nur auf dem Boden der Antike gewachsene Vorstellung".

Mot Hosea 1: 2 har, mig veterligt, ingen anmärkning gjorts.

någon roll utanför närmast liggande område eller ock i efterexilsk tid lågo i ruiner och vilkas namn därför försvunnit ur folkets medvetande. Bland de i dikten omnämnda städerna äro flera oss alldeles obekanta; det gäller Bet-Leafra, Saanan, Safir och Marot. De gissningar angående dessa städer, med vilka man framkommit, äro ytterst osäkra.

En lika viktig omständighet är ock det egendomliga förhållandet, att om man bortser från Jerusalem och de i ingressen omnämnda, icke judiska städerna Gat och Akko, endast städer i Schefela eller med andra ord endast städer mellan gränsen till Filistéen och den höjdsträckning, där Jerusalem, Betlehem och Hebron ligga, i denna dikt omnämnas. Det gäller framför allt Aksib, Lakis, Moreset-Gat och Maresa. Aksib omnämnes såsom en stad i västra Judéen i Jos. 15: 44; och bör väl skiljas från den feniciska staden med samma namn, identisk med det gamla Ekdippa norr om Akko. Lakis är med all säkerhet att identifiera med nuv. Tell el-Ḥesi [1]. Moreset-Gat [2], pro-

---

[1] Angående Lakis' läge och de grävningar, som Flinders Petrie år 1890 påbörjat i Tell el-Ḥesi och som av Bliss med framgång fullföljts, se närmare Thomsen, Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden, sid. 5 f. och P. Leanders uppsats i Bibelforskaren 1911, sid. 250 ff.

[2] Till Moreset-Gat se Casparis utförliga utredning i hans kommentar, Über Micha den Morasthiten, sid. 41 ff. Enligt Thomsen, a. a., s. 7, förmodar man, att Gat bör sökas i det nuvarande Tell eṣ-ṣāfie; de påbörjade grävningarna kunde på grund av flera omständigheter icke föras till slut, varför man ännu befinner sig i ovisshet om stadens läge.

fetens hemstad, visar redan genom sitt namn på filisteerstaden Gat, och är således att söka i närheten av gränsen till Filistéen; tyvärr har dess läge ännu icke kunnat med säkerhet bestämmas. Maresa är det nuv. Tell Sandaḥanne[1].

Man hade eljest väntat, att en senare interpolator, då han en gång tagit sig för att i en klagosång utmåla den av profeten bebådade olyckan, även skildrat mera betydande städers undergång[2] — jag bortser från Jerusalem och Lakis — och framför allt tagit med sådana städer, vilkas namn för hans samtid hade någon verklighetsklang. Och därjämte hade man väntat, att han ej varit så njugg i sitt urval, att han blott tagit sikte på västra delen av Judéen, utan i stället sökt omspänna hela landskapet. Allt detta tyder på, att vi icke ha att göra med en interpolation, utan att vi här ha framför oss en de faktiska förhållandena avspeglande verklighetsskildring, i vilken ett samtida ögonvittne i en visserligen för oss främmande, men för den tidens människor välbekant konstart sjunger ut sin sorg över den hemsökelse, som drabbat hans land, särskilt den landsdel, där han själv hade sitt hem.

Med andra ord, allt talar för att traditionen

---

[1] Se Thomsen, a. a., sid. 7 och 93.

[2] Jfr Sellin, Einl. in d. AT, sid. 96: Ein Späterer hätte gewiss geläufigere Städte genannt als die stellenweise ganz obskuren, und auf die Wagenstadt Lachisch, die jetzt durch die Ausgrabung des dortigen Marstalles überraschend bestätigt ist, wäre ein nachexilischer Glossator am wenigsten verfallen.

har rätt, då den tillskriver profeten Mika denna klagosång.

Det är då ingen tillfällighet, att städerna i västra Judéen omnämnas i dikten. Moreset-Gat var hans hemstad och flertalet av de övriga städerna ligger i samma trakt. I denna trakt visste han besked bättre än annorstädes. Här har han med all säkerhet verkat såsom profet en lång följd av år och här har han på nära håll fått bevittna den hemsökelse, som drabbade Judéen. Men saken har ock ett djupare historiskt sammanhang. Då det här förutsättes Sanheribs fälttåg 701 [1] — enligt min mening tala

[1] Man kan ej gärna tänka på det syro-efraimitiska kriget 735, såsom Steuernagel gör (Lehrbuch der Einl. in das AT, sid. 625). Visserligen ryckte israeliter och syrer fram mot Jerusalem utan att dock lyckas intaga det, såsom av 2 Kon. 15: 37; 16: 5 framgår, men det är ingenstädes tal om en ödeläggelse av landet. Troligen har Tiglat Pileser IV så snabbt ingripit i händelsernas gång, att Israels och Syriens konungar måst skynda tillbaka med sina trupper för att skydda sina egna områden. Damaskus faller 732, och redan dessförinnan har Tiglat Pileser förvandlat norra Galiléen till en assyrisk provins. Sannolikt infaller hans 2 Kon. 15: 29 omnämnda fälttåg mot Israel år 734.

Sistnämnda år är emellertid ej alldeles säkert, beroende på beskaffenheten av hithörande assyriska källor, som sammanställa Tiglat Pilesers olika fälttåg allenast efter sakliga synpunkter. Därjämte förete "annalerna" i synnerhet flerfaldiga luckor. Se Winckler, Keilinschr. Textbuch z. AT, sid. 31 ff.

En god sammanfattning av hithörande källor gör Winckler i KAT³, sid. 55—61. Jfr ock Kittel, Gesch. d. V. Israel,

överväldigande skäl därför — motsvarar omnämnandet av städerna i västra Judéen med all säkerhet själva gången av fälttåget. Sanherib avsåg med sitt fälttåg att kväva ett av Fenicien, Filistéen, Juda, Edom och ännu ett par småstater i Syd-Palestina igångsatt uppror. Efter att först ha tuktat Fenicien — Tyrus förblev dock ointaget — vände sig Sanherib mot småstaterna i söder. Vid Elteke skingrades den egyptiska hjälphären. Därefter föllo efter varandra Elteke, Timna och Ekron. Så kom turen till Juda, vars konung Hiskia, efter de assyriska källorna att döma, varit en av ledarna för resningen

---

Bd II[2], sid. 482, Guthe, Gesch. d. V. Israel[3], sid. 216, Buhl, Israels Historie[5], sid. 269.

Med stöd av 2 Kon. 15: 29 menar Lehmann-Haupt, Israel, sid. 93, att ej blott norra Galiléen, utan även Ostjordanlandet förvandlats till en assyrisk provins. Så ock Stave, Israels historia, sid. 153. Emellertid är säkerligen "Gilead" ett senare tillägg, då det faller alldeles utanför uppräkningen av städerna i Naftalis stam; troligen är även "Galiléen" ett tillägg. Jfr dessa båda ords olyckliga placering mellan städerna och det sammanfattande "hela Naftalis land". Se Benzinger, Komm. till Kon.-böckerna, sid. 169 (KHC). Om ock med tvekan sluter sig även Kittel till denna uppfattning, se hans komm. till Kon.-böckerna, sid. 269 (HK).

Ännu mindre kan det vara fråga om Sargons fälttåg 713—711 för kuvandet av en av Egypten underblåst resning av de palestinensiska småstaterna, bland andra Filistéen och Juda. Ty Juda och de filisteiska städerna, med undantag av Asdod, som blev hårt tuktat, förblevo oantastade. Antagligen har Hiskia i tid insett faran och betalat tribut. Se närmare Guthe, Gesch. d. V. Israel[3], sid. 228.

— den andre var Elulaeus av Tyrus. — Det ligger i sakens natur, att just städerna och borgarna på gränsen till Filistéen fått mottaga första stöten.

Sanherib skildrar[1] den bestraffning, han lät Juda rike undergå, sålunda: "Jag belägrade 46 med murar försedda städer, som tillhörde Hiskia av Juda, som ej böjt sig under mitt ok; otaliga mindre städer belägrade och erövrade jag...; 200,150 människor, unga och gamla, män och kvinnor, därtill hästar, mulåsnor, åsnor, kameler, nötkreatur och småboskap i oräknelig mängd förde jag ut ur dem och räknade som byte. Honom själv inspärrade jag i hans huvudstad Jerusalem såsom en fågel i sin bur...". Därefter omnämner han Hiskias fullständiga underkastelse och den ofantliga tribut, som pålades honom. På en annan inskrift[2] omtalas, huru Sanherib uppslog sitt ståndläger framför Lakis, och huru han där mottog krigsfångarnas hyllning. Man kan icke sluta ögonen för att klagosången Mi. 1: 8—16 utgör en gripande kommentar till världshärskarens egenkära skildring av fälttåget 701. Med citatet ur Davids klagosång: "Förkunnen det icke i Gat" har pro-

---

[1] Denna inskrift finnes på den s. k. Taylorprisman, se Winckler, Textbuch, sid. 45 f. och Gressmann, Altorientalische Texte u. Bilder, Bd I, sid. 119 ff.

Jfr Guthe, Gesch. d. Volkes Israel[3], sid. 228 f.; Küchler, Die Stellung des Proph. Jesaja zur Politik seiner Zeit, sid. 49 ff.; Staerk, Das assyrische Weltreich, sid. 81 ff.

[2] Från en relief-inskrift, se Winckler, Textbuch, sid. 47; Gressmann, a. a. Bd I, sid. 121; Bd II, sid. 136 ff.

feten, såsom ovan nämndes, velat ge en antydan om Filistéens deltagande i resningen, därpå syftar ock ordleken i התפלשי, som Ketib ytterligare velat understryka. Med Akko, som också nämnes i Sanheribs inskrift och som låg på hans väg från Tyrus till Filistéen, har han ock velat i förbigående omnämna Judas andra olyckliga bundsförvant, Fenicien. Så kommer själva kärnan av klagosången; det har ovan nämnts, att just omnämnandet av städerna i västra delen av landet stämmer med fälttågets gång, och härtill kommer som ett karakteristiskt moment, att Lakis, där Sanherib uppslår sitt ståndläger, särskilt omnämnes i dikten, och det i närmaste samband med Jerusalem, och att sistnämnda stad, som, efter vad man kunde vänta, spelar en stor roll i Sanheribs berättelse, två gånger uttryckligen omnämnes, dock icke såsom intaget, men väl såsom på det hårdaste hotat av hemsökelsen. Mi. 1: 9 "Slaget når ända till mitt folks port, till Jerusalem" passar väl till Sanheribs skrytsamma skildring av Hiskias inneslutande i sin huvudstad[1]. Och om den föreslagna

---

[1] Till Sanheribs egen berättelse ha vi en god parallell i 2 Kon. 18: 13—16. Vi kunna här se bort ifrån den segslitna frågan, vilket historiskt värde, som bör tillmätas de båda yngre berättelserna, den ena 2 Kon. 18: 17—19: 8, 36 f. och den andra 2 Kon. 19: 9—35. Enligt min mening går Küchler, Die Stellung des Propheten Jes. zur Politik seiner Zeit, sid. 50, alltför radikalt till väga, då han helt enkelt stryker dessa båda berättelser såsom historiskt värdelösa legender. Trots den legendariska utsmyckningen torde dock en historisk kärna kunna be-

textändringen i v. 16 är riktig, låter profeten Sionsdottern klaga över förlusten av sina barn, d. v. s. hela folket darrar i ångest för de i Lakis sammanbragta krigsfångarnas skull, vilkas deportation man ansåg för en alldeles avgjord sak. Man hade ännu Samarias öde i friskt minne.

Enligt mitt förmenande ligger det nära till hands att antaga, att Mika nedskrivit denna klagosång vid den tidpunkt, då Sanherib höll sitt ståndläger i Lakis och med en häravdelning bevakade Jerusalem.

---

varas. Lehmann-Haupt, Israel, s. 114 ff. söker genom en omplacering av berättelserna få fram ett antagligt historiskt förlopp; därjämte söker han lösgöra den tredje berättelsen 2 Kon. 19: 9—35 från uppgiften om Jerusalems räddning; den där skildrade pesten, som enligt Lehmann-Haupt finner en bekräftelse i Herodotus II, 141, har icke räddat Jerusalem, utan endast varit en bidragande orsak till att Sanherib avbröt det mot Egypten påbörjade fälttåget. Winckler söker att kombinera Jerusalems underbara räddning med ett andra fälttåg mot Hiskia och Egypten. Se KAT[3], sid. 67—87, 270—73. Även Staerk, Das assyrische Weltreich, sid. 83, anser det omöjligt att hänföra nämnda berättelse till 701. Guthe, Gesch. d. V. Israel[3], sid. 230 f. söker stödja Wincklers hypotes genom att hänvisa till Jes. 18. Frågan synes för närvarande med föreliggande material icke kunna nöjaktigt lösas. Detsamma gäller ock den andra berättelsen, 2 Kon. 18: 17—19: 8, 36 f. Uppgiften 2 Kon. 18: 17 om Rabsakes expedition till Jerusalem gör ett trovärdigt intryck; det övriga torde till stor del vara utsmyckning; emellertid är tidsfärgen mycket väl träffad. Jfr Lehmann-Haupt, a. a., s. 116.

Mi. 2: 12—13.

12 אסף אאסף יעקב כלך
קבץ אקבץ שארית ישראל
יחד אשימנו כצאן בטרה a)
כעדר בתוך הדבר b) ותהמינה c) מארם
13 עלה הפרץ לפניהם
פרצו ויעברו שער ויצאו בו
ויעבר מלכם לפניהם
ויהוה הראשם

a) בצרה] läs בַּטִּרָה. MT בָּצְרָה är osäkert. Det synes åsyfta Bosra, huvudstaden i Edom (så Keil, Die zwölf kl. Propheten, 1866, sid. 316 f.). Taylor anmärker riktigt: "In any case, the proper noun Bozrah is out of place even if that town were the centre of a pastoral district". Av moderna forskare har den blott upptagits av Haupt, som läser, med prep. ב tillagd, בבצרה. LXX lämnar oss i sticket med sin tolkning ἐν θλίψει; så ock Pesch.[1], som följer LXX. Visserligen läsa Taylor[2] och v. Hoonacker[3] med dessa versioner בְּצָרָה resp. בַּצָּרָה, men därmed kommer man alldeles bort från kontextens בתך הדבר. Targum och Vulg. peka i rätt riktning, i det att den förra översätter בגו חוטרא[4] och den senare in ovili. Visserligen ha en del forskare, så-

[1] Se Sebök, Die syrische Übersetzung zu den zwölf kleinen Propheten, sid. 49 f.

[2] The massoretic text of the book of Micah, sid. 69.

[3] Les douze petits prophètes, sid. 375.

[4] Se Ryssel, Textgestalt u. Echtheit des Buches Micha, sid. 59.

som Hitzig[1] och Caspari[2], sökt följa nämnda versioners anvisning, varvid de fatta בְּצָרָה såsom adverbiell ackusativ och översätta, den förre: “(Wie Schafe) des Pferchs“, den senare: “In der Hürde“. Emellertid har ordet ingenstädes i GT denna betydelse, och den kan ej heller etymologiskt härledas. Om man därför vill få in denna i sammanhanget väl passande tolkning, blir en textändring nödvändig. Nowack[3] läser därför בַּצָּרָה, i det han stöder denna textändring på en uppgift av Wetzstein (i Delizsch's Jesajakommentar[3], sid. 705), enligt vilken det arab. ṣīra i vissa trakter betecknar den av en 1½ famn hög stenmur omgivna inhägnad, i vilken fåren indrivas för natten. I צָרָה ser Nowack en biform till det eljest brukliga טִירָה. Då emellertid denna biform icke förekommer i GT, är det säkrare att läsa, såsom ovan föreslagits, בַּטִּירָה. I Gen. 25: 26, Num. 31: 10, Hes. 25: 4, 1 Krön. 6: 39 har טירה betydelsen: septum, pagus nomadum. I Ps. 69: 26 betyder det ovile, en betydelse, som här närmast kan komma i fråga. Förvanskningen av ט till צ måste ha skett ganska tidigt, då redan LXX förutsätter den nuvarande konsonanttexten.

b) הַדֹּבְרוֹ) är likaledes en osäker läsart. Då den dubbla determinationen synes bero på felaktig

---

[1] Die zwölf kleinen Propheten[3], sid. 191.

[2] Über Micha den Morasthiten, sid. 125.

[3] Die kleinen Propheten[2], sid. 218.

orddelning, ligger det närmast till hands att med flertalet forskare läsa דֹבֶר וְ.

c) תהימנה] läs med Graetz[1], Guthe[2], Marti[3], Nowack[4], Oort[5] och Wellhausen[6] i st. f. denna osäkra Hiph.-form av הום, som även Ps. 53: 3 kan ifrågasättas, den i sammanhanget väl passande Kalformen תהמינה av המה = strepitum facere. Jfr Vulg. tumultuabuntur och המון. = strepitus, multitudo hominum.

Det synes vara förenat med oövervinneliga svårigheter att läsa detta stycke rytmiskt.

Marti[7] anmärker: "Das Ganze ist eine Strophe von zehn zum Anfang längeren, nachher kürzeren Zeilen". Även J. M. P. Smith[8] framhåller versradernas växlande längd och i och därmed ock deras växlande rytm; han får en strof på åtta rader, först tre tetrametrar, sedan fyra trimetrar och till slut en dimeter. Någon enhetlig rytm kan således Smith ej få fram trots en rätt hårdhänt behandling av texten, i det han stryker de två sista orden av v. 12 som glossa och ויעברו 13[a] såsom dittografi från 13[b].

---

1 Emendationes, fasciculus sec., ad loc.

2 Kautzschs AT, Bd II[3], sid. 50.

3 Dodekapropheton, sid. 277.

4 Die kleinen Propheten[2], sid. 219.

5 Textus hebraici emendationes, sid. 144.

6 Skizzen u. Vorarbeiten, Heft 5[2], sid. 137.

7 Dodekapropheton, ad loc.

8 Komm. t. Mika, ad loc. (ICC).

Duhm[1] och Sievers[2] göra ett försök att genomföra en enhetlig rytm, men endast tack vare talrika strykningar, varigenom styckets text till oigenkännlighet stympas.

Sievers använder här, såsom ofta vid texter, som äro svåra att rytmisera, sitt elastiska Siebenermetrum = schemat 4 × 3. Han måste stryka det för stycket karakteristiska שְׁאֵרִית, vidare liksom Smith de två sista orden i v. 12. I strid mot sammanhanget för han de två sista orden i 13[a] över till 13[b] och skiljer genom huvudcesur de innerligt sammanhörande מַלְכָּם och לִפְנֵיהֶם. Icke desto mindre gapar en lucka på en hel versfot i tredje versraden.

Våldsammast far Duhm fram, då han vill pressa in detta stycke i schemat 3 × 3 för att kunna sammanföra det med 4: 6—7 till en enda dikt. För detta syfte stryker han infinitiverna i 12[a], ויעברו i 13[a] och de båda sista orden i 13[b]. Vidare läser han det näst sista ordet i 12[b] såsom תהמה och פרצו 13[a] såsom יפרצו. Emellertid synes han ha förbisett, att 12[aβ], således tredje membrum i v. 12, har fyra och icke tre ictus, såsom det av honom använda schemat fordrar.

Av det anförda torde framgå, att ej ens så skickliga metrici som de båda sistnämnda forskarna lyckas fullt genomföra en enhetlig rytm i detta stycke — och detta trots en verklig stympning av

---

[1] Anmerkungen zu den zwölf Propheten, ad loc.

[2] Alttest. Miscellen, X, zu Micha, ad loc.

texten. På Paul Haupts[1] rytmiska anordning av detta stycke kan man icke bygga, då han fördelar stoffet på fyra olika ställen.

Även om 12^a och 13^b i någon mån kunna läsas rytmiskt, låter sig stycket i övrigt icke med bästa vilja rytmiseras. Vi måste nöja oss med att konstatera, att vi i 2: 12—13 ha ett prosastycke, som dock utmärker sig för en retorisk diktion, vilken ej ens lämnar rytmens trollmakt oförsökt.

I sin Introduction to the literature of the OT[4], sid. 307, framhåller Driver med skärpa bristen på sammanhang mellan den föregående delen av kapitlet och dessa verser. Visserligen möta enligt honom liknande löftesprofetior hos profeterna omedelbart efter en ofärdsförkunnelse, t. ex. Hos. 1: 10—2: 1, Jes. 4: 2—6, "but here (de just anförda ställena hos Hosea och Jesaja avses) the promise is associated closely with a denunciation of sin". Och däri har han rätt; övergången från Mi. 2: 11 till Mi. 2: 12 hör till de mest abrupta övergångar, som vi kunna påträffa i den profetiska litteraturen. Tydligen utgöra kapp. 2 och 3 ett väl ordnat helt, men det väl slutna sammanhanget sönderrives av våra verser. Mitt ibland utsagor av tadlande, straffande och dömande innehåll möta vi här en frälsningsprofetia utan någon som helst förmedling. Mot ofärdsförkunnelsens mörka bakgrund lyser oss till mötes ett härligt löfte om huruledes Jahve skall för-

---

[1] AJSL, vol. 24 (1907—08), ad loc.

barma sig över sitt förskingrade folk, samla det tillhopa och rädda det undan undergången.

Emellertid se flera forskare i denna omständighet ingen grund att frånkänna Mika denna utsaga. Antingen söka de genom en mer eller mindre godtycklig exeges åvägabringa sammanhang mellan dessa verser och närmast föregående del av kapitlet eller ock söka de efter en annan förklaringsgrund till anmärkta oförmedlade övergång från hot till löfte.

En del forskare se i v. 12—13 en direkt fortsättning av det föregående, med den antydningen att ifrågavarande verser innehålla de strax förut omnämnda falska profeternas predikan. Redan Ewald, Die Propheten des alten Bundes, Bd 1^2, sid. 512, framkom med denna hypotes. Han var visserligen medveten om att dessa verser från innehållets synpunkt mycket väl kunde undvaras och därjämte störde strofbyggnaden, men vågade icke direkt medgiva, att de utgjorde en främmande beståndsdel i texten, i det han lämnade frågan öppen, huruvida Mika själv eller någon annan, som ville giva exempel på de falska profeternas predikan, nedskrivit dem såsom en randanmärkning. De forskare, som upptagit Ewalds hypotes, se emellertid i dessa verser utan någon som hälst inskränkning en integrerande beståndsdel av texten. Orelli[1] ser sålunda i dessa verser en fortsättning av de falska profeternas predikan i 11^b. Han översätter 11 ff. sålunda: Wenn einer dem

[1] Die zwölf kleinen Propheten[3], sid. 115 f. (KK).

Winde nachliefe und Trug löge: "Ich will dir predigen zu Wein und Met" — das wäre ein Prediger dieses Volkes: "Sammeln will ich fürwahr u. s. w." "Heraufziehen wird der Durchbrecher u. s. w." Sid. 116 preciserar han sin uppfattning närmare så, att v. 12 och 13 var för sig äro självständiga, fristående utsagor av sådana profeter. Orellis uppfattning delas av Volck i Herzogs Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche[3], Bd XIII, sp. 49. Samma väg går också Procksch, Die kleinen prophetischen Schriften, sid. 105—108, dock så, att han i dessa verser ser en enda utsaga av en falsk profet. Han översätter: Ja, käm ein Mann, der Wind und Trug vorlöge: "Nach Weinmut red ich dir und Rauschtrank" — der wär ein Volksprophet: "Ich sammle, sammle dich, Jakob u. s. w." Orelli tänker på de deporterade israeliterna, som i triumftåg vända tillbaka till fäderneslandet och sedan draga ut till nya segrar, under det att Procksch i "Israels kvarleva" ser judarna, som skola tränga sig samman i Jerusalem för att sedan under sin konungs ledning, bredvid vilken Jahve går, bryta sig ut genom stadsportarna och slå fienderna.

I motsats till dessa forskare ser jag i "Israels kvarleva" diasporan, framför allt den judiska, dock med den möjligheten ej utesluten, att även kvarlevan av de 722 deporterade israeliterna däri kunde inräknas; jag ser i den i v. 13 omnämnde "vägbrytaren" och i den samma vers omnämnde "konungen" icke någon jordisk hjälte eller konung, utan

Jahve själv. Att "konungen" och Jahve måste tänkas såsom en och samme person, framgår otvetydigt av parallellismen mellan de båda uttrycken מלכם לפניהם och יהוה בראשם, och att הפרץ och מלכם äro identiska, antydes klart genom det vid de båda orden upprepade לפניהם. Därtill vore det utan analogi från något annat ställe i profeternas skrifter, att Jahve, såsom nämnda forskare vilja, skulle införas talande genom de falska profeternas mun. Därjämte kunna dessa verser icke utgöra en vidare utveckling av tanken i $11^{a\beta}$; ty rätt återgiven, blir $11^{a\beta}$ en pregnant sammanfattning av de falska profeternas lycksalighetslära. Efter לשכר, som utgör slutordet i deras lögnpredikan, såsom av eftersatsen 11^{b} tydligt framgår, väntar man ingen fortsättning, allra minst en fortsättning, som går stick i stäv mot vad man efter $11^{a\beta}$ kunde vänta. Ty under det att $11^{a\beta}$ är lögnprofeterna värdig, sammanfaller såsom redan Reuss [1] och W. Robertson Smith [2] mot Ewalds hypotes anmärkt, innehållet i dessa verser på det närmaste med den sanna profetiska förkunnelsen under en viss period av profetians historia. På dessa sakliga paralleller till Mi. 2: 12—13 skola vi snart få tillfälle att närmare ingå.

Med de sistnämnda forskarna ser även v. Hoonacker [3] i vårt stycke en god fortsättning till det före-

---

[1] Das Alte Testament, übersetzt, eingeleitet und erläutert, Bd II, Die Propheten, sid. 205.

[2] The prophets of Israel[1], sid. 427.

[3] Les douze petits prophètes, sid. 375 f.

gående och därmed en ursprunglig beståndsdel av Mikas bok. Men han slår in på en helt annan väg. Han menar nämligen med Efrem Syrus och Theodoret m. fl., att stycket innebär icke löfte, utan hot. Hotelsen anknyter sig enligt hans mening till det hårda domsordet i v. 10: “Stån upp och gån eder väg! Här skolen I icke hava någon vilostad“. Efter utvikningen i v. 11 skildrar profeten i vårt stycke, hurusom det i sin huvudstad sammanträngda folket, gripet av ångest, genom ett våldsamt utfall söker undkomma det öde, fienderna tillämnat detsamma. Emellertid kan han genomföra sin hypotes endast genom att stryka de partier, som mer än andra ge stycket dess karaktär av löftesprofetia. Genom en rad godtyckliga textändringar söker han sedan så omforma återstoden av stycket, att även denna fogar sig efter den av honom företrädda uppfattningen. Sålunda stryker han $12^{a\alpha}$ אסף t. o. m. ישׂראל och $13^{b\beta}$ ויהוה בראשׁם såsom glossor av en yngre hand. För att i resten få in karaktär av hotelse vokaliserar han בָּצָרָה och הַדֶּבֶר, v. 12, och får av versens båda sista ord fram följande läsart, יִתְמְהוּ וְנָדוּ מֵאָדָם. Därmed får han av v. 12 en verklig hotelse, som han sålunda återger: “Je le grouperai ensemble comme des brebis dans la détresse, comme un troupeau au milieu de la calamité. Pleins d’effroi, ils fuiront loin de leur désastre“. Man kan icke bortse från den omständigheten, att intet tyder på att $12^{a\alpha}$ och $13^{b\beta}$ äro glossor. Tvärtom utgöra de säkerligen integrerande delar av utsagan, som dem förutan blir

en torso. Enligt mitt förmenande visar uttrycket יחד אשימנו i $12^{a\beta}$ tillbaka på de båda predikaten i $12^{a\alpha}$. Om nämligen utsagan verkligen, såsom v. Hoonacker vill, började med $12^{a\beta}$, måste man förvåna sig över att profeten för den enkla tanke han vill få fram "jag skall sammanföra" väljer ett så pass ovanligt och omständligt uttryck. Har han däremot i $12^{a\alpha}$ för denna tanke redan använt de båda vanligen förekommande termerna אסף och קבץ, förstår man väl, att han i $12^{a\beta}$ griper till en omskrivning. Emot strykandet av $13^{b\beta}$ uppreser sig den sköna parallellismen mellan de båda membra i 13^{b}, genom vilken Jahve och Israels konung sammanställas såsom identiska begrepp, en parallellism, som av allt att döma avsågs av den ursprunglige författaren. Det är i mina ögon att betala ett alltför högt pris, om man såsom v. Hoonacker stympar en av de skönaste frälsningsutsagorna i GT endast för att kunna pressa in den i sammanhanget och därmed rädda den åt Mika. För övrigt hänger, synes det mig, hela denna hypotes i en mycket skör tråd, då med all säkerhet LXX:s felaktiga tolkning av בצרה med εν θλίψει givit uppslaget till densamma. Därmed var nämligen styckets karaktär av ofärdsprofetia klar för honom, och sedan följde av sig själv övriga textändringar och strykningar.

Man kan ock gå en rakt motsatt väg; man kan såsom förut nämnda forskare antaga, att vi här ha en mikansk utsaga, och ändå medgiva, att den river sönder det väl slutna sammanhanget i kapp. 2 och 3.

Det är nämligen icke svårt att hänvisa till liknande skarpa övergångar från ofärdsprofetia till frälsningsförkunnelse hos andra profeter från 8:de århundradet. Skillnaden blir, sakligt sett, icke stor, om man därvid med Hitzig[1], Keil[2], Reuss[3] och Robertson Smith[4] menar, att stycket innehar sin ursprungliga, av profeten avsedda plats, eller med Driver[5], König[6], Ryssel[7] och Sellin[8] håller före, att det lösryckts från sitt ursprungliga sammanhang och av en redaktor infogats på sin nuvarande plats. Det kan naturligtvis icke vara tal om att ingå på alla de av nämnda forskare citerade bevisställena; vi vilja endast till prövning upptaga huvudbevisställena, som otvivelaktigt bilda en lika skarp övergång från hot till löfte i förhållande till närmast föregående utsagor som vårt stycke, nämligen Am. 9: 8—15, Hos. 1: 7; 2: 1—3; 11: 10 f. Dessa ställen anses emellertid numera tämligen allmänt för sekundära tillägg till respektive böcker. Am. 9: 8—15 har länge varit ett omstritt ställe, men måste, trots ett ännu på vissa håll rätt ivrigt försvar för dess äkthet[9], inrangeras

---

[1] Die zwölf kl. Propheten[3], sid. 191.

[2] Die zwölf kl. Propheten, 1866, sid. 316 f.

[3] Das alte Testament, Bd II, Die Propheten, sid. 205.

[4] The Prophets of Israel[1], sid. 427.

[5] Introduction to the literature of the OT[4], sid. 307.

[6] Einleitung in das AT, sid. 327.

[7] Textgestalt und Echtheit d. B. Micha, sid. 216.

[8] Einleitung in das AT, sid. 96.

[9] Staerk, Das assyrische Weltreich, sid. 26 f. ser i Am. 9: 13—14 ett äkta, om ock överarbetat, fragment med frälsnings-

bland de i senare tid gjorda tilläggen till Amos' bok. Om man bortser från vissa på senare tiders förhållanden syftande enskildheter, vilar detta stycke på den för Amos uppfattning främmande tanken, att folkets undergång endast skulle innebära en luttring[1]. I fragmentet Am. 9: 8—10 ha vi därjämte den för den senare judiska uppfattningen typiska beteckningen av nordriket såsom "det syndiga riket", i fragmentet Am. 9: 11—12 talas om återupprättandet av Davids förfallna hydda, ett uttryck, som ovedersägligen förutsätter den judiska statens undergång, och till sist begynner fragmentet Am. 9: 13—15 med den för den eskatologiska dogmatiken karakteristiska tidsangivelsen för frälsningens inträde הנה ימים באים[2]; en eskatologisk term är med all säkerhet även שוב שבות[3], åtminstone förutsätter den i vilket fall som hälst exilen. Likaledes måste ur Hoseas bok utsöndras 1: 7[4] och 2: 1—3. Även om

eskatologiskt innehåll. Enligt Staerk har Amos trots formens skärpa endast haft folkets luttring och icke dess förintelse för ögonen, i det han bygger på sin ivrigt förfäktade tes, att de förexilska profeterna med samma nödvändighet förkunnat frälsning som dom, a. a., sid. 24 f.

[1] Jfr särskilt Volz, Die vorexilische Jahweprophetie, sid. 22 ff., vidare Nowack, Die kl. Propheten[2], sid. 172, Marti, Dodekapropheton, sid. 224 och Guthe i Kautzschs AT, Bd II[3], sid. 40.

[2] Se Hölscher, Die Propheten, Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels, sid. 456 f.

[3] Se Preuschen, ZAW, 1895, sid. 1 ff.

[4] Jfr Giesebrecht, Beiträge zur Jesajakritik, sid. 213 f.:

man bortser ifrån den oförmedlade övergången från ofärdsförkunnelse till frälsningsförkunnelse, måste man beakta, hurusom dessa ställen punkt för punkt taga upp och gendriva de för den senare judendomen stötande satserna i de närmast föregående utsagorna; särskilt synas de olycksbådande, sinnebildliga namnen på profetens barn ha varit en sådan stötesten. De bära, liksom Am. 9: 8—10, spår av den exklusivt judiska uppfattning, som så ofta möter oss i efterexilska skrifter. Av sent ursprung är ock Hos. 11: 10 f.[1], som skildrar diasporans hemkomst från såväl fjärran länder som från grannländerna. Det dunkla uttrycket בנים מים vittnar om en senare tids för-

---

Auch die abgeschmackte Fassung von 1: 7 muss auffallen: "Jahwe hilft ihnen durch Jahwe, ihren Gott". Woher bei Hosea, der sonst zu reden versteht, diese matte ausgeleierte Redeweise?

Med all säkerhet har Nowack ock rätt i sin uppfattning, att Hos. 1: 7 förutsätter Jerusalems räddning 701. Die kl. Propheten², ad loc.

[1] Nowack, a. a., sid. 71 f., och Grimm, Euphemistic liturgical appendixes in the OT, sid. 73 f. anse emellertid även Hos. 11: 8ᵇ f. för ett senare tillägg, men de grunder, som härför anföras, äro icke övertygande. Enligt mitt förmenande böra Hos. 11: 8ᵇ f. och Hos. 11: 10 f. både från formens och innehållets synpunkt hållas i sär. I motsats till Amos är hos Hosea återställelsen på andra sidan undergången en hela hans förkunnelse uppbärande tanke, framsprungen ur hans genom ett bittert levnadsöde vunna förvissning om Jahves förbarmande kärlek till sitt folk. Jfr Duhm, Anmerkungen zu den zwölf Propheten, sid. 36 f., Stave, Inledning till GT:s skrifter, sid. 202, Smend, Alttest. Religionsgeschichte², sid. 215 f.

hållanden, då judarna satt sig fast vid Medelhavets kuster och befolkat dess öar [1]. Assyrien och Egypten beteckna därför icke de gamla världsväldena med samma namn, utan i stället det seleucidiska Syrien och det ptolemeiska Egypten. Vi befinna oss med andra ord i grekisk tid. Det visar sig således, att de av nämnda forskare anförda bevisställena icke göra tillfyllest, då det gäller att styrka äktheten av Mi. 2: 12—13.

Av denna undersökning torde ha framgått, att vårt stycke i sin egenskap av *oförmedlad* frälsningsprofetia i ett slutet sammanhang av ofärdsprofetior står utan motsvarighet i det 8:de århundradets profetiska litteratur, för så vitt denna för närvarande kan överskådas, och redan på denna grund är att betrakta såsom ett tillägg till Mikas bok [2].

Att varje profetisk utsaga är *tidshistoriskt* betingad och därför blir obegriplig, så snart man sö-

[1] Jfr Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes[3], Bd III, sid. 25 ff.

[2] Det bör kanske här anmärkas, att man i Dodekapropheton ej utan vidare får anse ett stycke såsom sekundärt, därför att det avbryter sammanhanget. Vissa delar av Dodekapropheton, såsom Mi. 4—5 och Sak. 9—14 utgöra verkliga konglomerat av isolerade utsagor. Visserligen kan man även i sådana partier spåra en ordnande hand, i det att det olikartade stoffet ordnats efter vissa, i allmänhet för oss okända synpunkter. Ingenting hindrar emellertid, att i ett sådant konglomerat av utsagor ett stycke, som bryter av mot omgivningen, kan vara ett gammalt profetord, som råkat in ibland utsagor av mycket sent datum. Vi skola se exempel därpå i Mi. 4—5.

ker inpressa den i en för densamma främmande tidsålder, är en sanning, som kan räknas till den gammaltestamentliga forskningens viktigaste landvinningar[1]. Om vi skärskåda vårt stycke från denna synpunkt, skall det visa sig, att ovannämnda antagande finner sin bekräftelse.

Det bör nämligen med skärpa framhållas, att endast en missriktad exeges kan förneka, att stycket avspeglar en helt annan tid än de övriga utsagorna i Mi. 1—3. Det måste visserligen medgivas, att detta stycke icke kan tidshistoriskt fixeras med samma säkerhet som t. ex. Mi. 1: 2—7 eller 1: 8—16. Men så mycket är säkert, att vi från slutet av 8:de århundradet slungas ned i en tid, då landsflykt och förskingring ej blott äro en tänkt möjlighet, utan en hård verklighet. Trösteprofetian riktar sig till de spridda kvarlevorna av ett fordom fritt, men nu förskingrat, under utländskt förtryck försmäktande folk.

I detta sammanhang möta vi Kolmodins sats, att det skulle räcka att här antaga exilen såsom ett profetiskt faktum. "Även om exilen", skriver Kolmodin i sin kommentar till profeten Mikas bok, sid. 15, "icke då var ett historiskt faktum, så var den för Mika ett profetiskt faktum". Mika skulle således i tanken tagit sin ståndpunkt i exilen och utifrån denna rent tankemässiga ståndpunkt förkunnat

---

[1] Jfr t. ex. Stades skiss över Deutero Sakarja i ZAW 1881, sid. 10 f., Giesebrecht, Beiträge zur Jesajakritik, särsk. sid. 187 ff., Steuernagel, Lehrbuch der Einleitung in das AT, sid. 467, Buhl, Kommentar till Jesaja[2], sid. 492 ff., m. fl.

för folket dess räddning ur en framtida fångenskap. Visserligen är här ej platsen att avgöra frågan, huruvida Mika redan såg frälsningen skymta fram på andra sidan undergången; då enligt mitt förmenande vi i 5: 1—3 ha ett äkta, om ock betydligt överarbetat fragment, synes detta antagande ligga nära till hands trots 3: 12. Vi skola längre fram återkomma till denna fråga. Här är det nog att anmärka, att på de ställen Mika talar om undergången, denna, såsom naturligt är, tänkes såsom något tillkommande [1], ej heller synas hithörande ställen 2: 4 och 3: 12 avspegla någon tanke på landsflykt; 1: 16 åsyftar endast de i Lakis sammanförda krigsfångarnas och 2: 10 [2] de hänsynslösa stormännens exilering. Och även om profeten tänkt sig undergången förknippad med hela folkets exilering, så är densamma i vårt stycke ej ett blott tänkt, utan ett fullbordat faktum [3]. Om man ville fullfölja Kolmo-

---

[1] 2: 5 måste på grund av det störande tilltalet "du" och den sena termen "Jahves församling" antagas vara ett sekundärt tillägg. Se Nowack, Die kleinen Propheten[2], sid. 215. Jfr ock Marti, Dodekapropheton, sid. 274 och Guthe i Kautzschs AT, Bd II[3], sid. 49.

[2] Texten är osäker och meningen ganska dunkel. I allm. tolkar man den, såsom här ovan antydes. Duhm däremot ser här ett ord av stormännen till de värnlösa kvinnor, som utdrivas från sina hem. Han översätter 10[a] efter en ändrad text: "Geh fort, Weib, dies ist für dich kein Platz zum Wohnen". Die zwölf Propheten, in den Versmassen der Urschrift übersetzt, sid. 52. Jfr längre fram sid. 92.

[3] Jfr Grimm, Euphemistic liturgical appendixes in the OT,

dins tankegång, skulle man komma till det egendomliga antagandet, att det Israel, varom här är fråga, är det i fångenskapen i Babel försmäktande eller det bland hedningarna efter fångenskapens slut förskingrade folket, medan den, som här förkunnar frälsningens inträde, är en under assyriska väldets glanstid levande profet. Ett sådant antagande skulle föra oss tillbaka till en för längesedan övervunnen ståndpunkt.

I sin grundliga avhandling över Mikas bok medger Ryssel, att det i vårt stycke förutsättes en exil, men att det icke är fråga om exilen. Han anmärker nämligen bl. a.: "Wenn auch bereits zugestanden ist, dass in der Tat von der Zurückführung gefangener, deportierter Israeliten die Rede ist, so folgt daraus nicht, dass die Weissagung der Zeit des Exils angehören muss. Denn Exulanten gab es doch auch schon lange vor dem babylonischen Exile"[1]. Den tanken föresvävar honom således, att det här skulle åsyftas nordisraeliternas förskingring på Mikas tid. En sådan hänsyftning vore väl möjlig i en utsaga efter 722. Men nu står saken så, att de med Samarias undergång samtida profeterna såväl som deras efterföljare fram till Jeremias dagar, såvida man kan sluta sig därtill av deras efterlämnade skrifter, icke ha tillmätt nordisraeliternas exil någon större

---

sid. 80: The scattering or exile implied in Mi. 1: 16, 2: 4, 5, 3: 12 is represented as being in the future, while here it has long since come to pass.

[1] Textgestalt u. Echtheit d. B. Micha, sid. 216.

betydelse. Visserligen hade broderfolkets huvudstad intagits och dess invånare bortförts i fångenskap jämte ett ringa antal landsortsbor, men för de samtida judarnas uppfattning var skillnaden mot förr föga märkbar. Det befryndade broderfolket bodde ännu kvar i det gamla landet. Den enda skillnaden var den, att Samarien i likhet med småstaterna i norra och mellersta Syrien blivit en assyrisk provins efter att på sista tiden ha varit en assyrisk vasallstat, såsom Juda det ännu var [1]. Uppblandningen med främmande kolonister har likaledes under de närmaste decennierna efter rikets fall ej varit synnerligen stark. Många omständigheter synas visa hän på att nordisraeliterna under denna tid känt sig med starka band bundna vid broderfolket i söder och i förbindelsen med detta sett ett stöd i kampen för bevarandet av sin nationella egenart. Längre fram inträdde förändring i dessa förhållanden. Immigration av främmande folkelement i stor skala synes nämligen ha ägt rum under Asarhaddon och i ännu högre grad under Assurbanipal, som efter kuvandet av upproret i Babylonien 647 till Samarien deporterade en mängd krigsfångar från de revolterande

---

[1] Stade anmärker: Für die Judäer bis auf Josia fällt, wie die Erzählung 2 Kön. 23 beweist, die Katastrophe des Nordreiches vom Jahre 722 durchaus nicht unter den Gesichtspunkt einer Zerstreuung der Nordstämme und Hinwegtilgung derselben aus ihrem Lande, sondern unter den eines Unterganges des nationalen Königtums und des Verlustes der Selbständigkeit, ZAW 1881, sid. 42.

provinserna[1]. Jeremia är med all säkerhet den förste, som närmare går in på nordisraeliternas förskingring. Jes. 11: 12 kan ej anföras såsom motbevis, då Jes. 11: 10—16 är ett sekundärt stycke[2]. Det första ställe, där det med säkerhet talas om en nordisraeliternas exil, är Jer. 3: 11—13; 3: 21—4: 4[3]. I detta tal till Juda män och Jerusalem, som sannolikt tillhör den första, av Baruk 605 nedskrivna samlingen av Jeremias tal[4], söker profeten väcka folket till besinning. Talet uppbäres av dramatisk spänning. Efter att i v. 11 ha anfört ett Jahves omdöme om det avfälliga Israel såsom rättfärdigare än det trolösa Juda, ropar han, v. 12, i Jahves namn: "Vänd om Israel, du avfälliga, säger Jahve, så vill jag icke längre med ogunst se på eder o. s. v."

---

[1] Jfr Guthe, Gesch. d. V. Israel[3], sid. 219. Till Asarhaddons och Assurbanipals åtgärder i nämnda avseende jfr Esra 4: 2, 10. Att med Winckler, Alttest. Untersuchungen, sid. 97 ff. och Benzinger, Komm. till Konungaböckerna, sid. 175 (KHC) hänföra uppgiften 2 Kon. 17: 24 till ovannämnda åtgärd av Assurbanipal synes vara mindre välbetänkt, då även Sargon, om ock i mindre skala, företagit liknande åtgärder. Se sid. 33. Troligt är emellertid, att 2 Kon. 17: 24 ej föreligger i ursprungligt skick. Se närmare därom Kittel, Komm. till Konungaböckerna, sid. 275 f. (HK).

[2] Jfr Stade, ZAW, 1883, sid. 16 och Duhms, Martis och Buhls Jesajakommentarer, ad loc.

[3] Till Jer. 3: 11—4: 4 jfr Rothstein i Kautzschs AT, Bd I[3], sid. 680 ff., Giesebrecht, Komm. till Jer.[2], sid. 19 ff. (HK) och Duhm, Komm. t. Jer., sid. 38 ff. (KHC).

[4] Jfr Stave, Inledning till GT:s skrifter, sid. 188.

v. 13 "Allenast känn din missgärning o. s. v." I v. 21 ff. skildrar han Israels omvändelse: "Därför höras rop på höjderna, gråt och böner av Israels barn, ty de hava gått på förvända vägar o. s. v." Denna skildring av Israels botfärdighet bildar så en naturlig övergång till profetens gripande slutförmaning till Juda män och Jerusalem 4: 3 f. Jeremia stod som ingen annan före honom bland profeterna omedelbart inför judiska statens fall, ej underligt, om han med sin vittskådande blick såg de av olycksödet först träffade nordisraeliterna gå en frälsningstid till mötes, en sådan, som han ock förutsåg för judafolket, när det en gång fått smaka fångenskapens bitterhet[1].

Ryssels antagande, att det i Mi. 2: 12—13 vore fråga om nordisraeliternas exil på Mikas tid, synes sålunda motsägas av fakta.

Ännu mindre kan den ståndpunkt, som en del forskare intaga, i längden upprätthållas, nämligen att det överhuvud icke alls är tal om en exil[2].

---

[1] Jfr Giesebrechts träffande anmärkning till Jeremias framtidsprogram: "Im schärfsten Kampf mit seinen Landsleuten kann ihm auch der Gedanke unterlaufen, Nordisrael sei noch besser als Juda und werde noch eher aus dem Exil zurückkehren. Dies *noch eher* hat er später in ein *auch* verwandelt". Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte, sid. 88.

[2] Se sid. 57—61.

Med lika stor bestämdhet som v. Hoonacker och Procksch och med ungefärligen samma motivering anmärker även Sellin, Einl. in d. AT, sid. 96. "V. 12 bezieht sich nicht auf das Exil: denn ein Sammeln Israels in dies ist ein Unding". "V.

Denna uppfattning, som vilar på en tydlig misstolkning av utsagan, har redan ovan tillbakavisats.

Vårt antagande, att detta stycke är ett tillägg av annan hand till Mikas bok, bekräftas än ytterligare, om hänsyn tages till de *religiösa idéer*, som där möta oss. Med hänsyn till sitt religiösa idéinnehåll visar det sig nämligen stå i avhängighetsförhållande till Hesekiel och Deutero Jesaja och i frändskapsförhållande till en rad efterexilska ställen.

Jahve möter oss här såsom herden, som församlar (אאסף — אקבץ — יחד אשימני) sitt förskingrade folk [1] och såsom vägbrytaren — konungen (הפרץ — מלכם), som bryter ned alla hinder och drager upp (עלה) till hemlandet i spetsen för sin räddade skara.

Flerstädes hos Hesekiel är det tal om Jahve såsom herden, som samlar sin hjord. I Hes. 34 skildrar profeten Jahves herdetrohet i motsats till Israels herdars själviska pliktförgätenhet. Jahve skall själv åtaga sig sitt folk, samla det och återföra det till dess gamla bergland. Samma tanke möta vi Hes. 36: 16—37, men med annan nyansering. Jahves ära tvingar honom att hemföra folket för att visa, att det ej är av vanmakt han låtit folket gå

---

13 setzt einen König in Jerusalem voraus, vor dem Gott herzieht".

[1] אסף och קבץ äro den vanliga beteckningen för denna tanke i hithörande parallellställen, under det att עלה är terminus technicus för exulanternas hemfärd.

under[1]. Grunden till den oförmedlade frälsningsförkunnelse, som vi ofta möta i den efterexilska profetiska litteraturen, torde till stor del vara att söka i denna för Hesekiel typiska tankegång. Även i vårt stycke se vi i någon mån en avspegling av denna tankegång, då även där frälsningen kommer oförmedlat, utan att det är tal om någon folkets sinnesändring. — Bland de ställen, där Jahve möter oss såsom den, som samlar diasporan, kunna ytterligare nämnas Hes. 37: 21 och 39: 27.

Denna tanke har upptagits av Deutero Jesaja i hans tröstebok och av honom ytterligare utbildats. I Jes. 40: 9—11 låter han glädjebudbärarinnan Sion och glädjebudbärarinnan Jerusalem ropa till Juda städer: "Se där är eder Gud .... Han skall föra sin hjord i bet såsom en herde och samla den med sin arm" [2]. Med poetisk kraft skildrar han Jes. 43: 8, huru Jahve från öster och väster, från norr och söder samlar tillhopa sitt folk. Men skönast framträder denna tanke i den underbara utsagan, Jes. 54: 7: "Ett litet ögonblick har jag övergivit dig, men

---

[1] Se Stade, Biblische Theologie des AT, Bd I, sid. 294: Er tut's nicht um Israels, sondern um seiner selbst willen, ... damit die Heiden erkennen, "dass ich Jahve bin". ... Auf Israels Bekehrung reflektiert Ezekiel nicht.

Jfr ock Bertholet i RGG, Bd II, sp. 605.

[2] Så översätter jag בזרעו יקבץ med Duhm, Komm. till Jes.[3], sid. 264 (HK), Marti, Komm. till Jes., sid. 272 (KHC), Budde i Kautzschs AT, Bd I[3], sid. 614 och Buhl, Jesaja[2], sid. 506 och 510.

i stor barmhärtighet vill jag åter församla dig". וברחמים גדולים אקבצך. Bland den mängd ställen, där denna tanke upptagits från Hesekiel och Deutero Jesaja nämna vi Deut. 30: 3 [1], Jes. 11: 11 f. [2], 56: 8, Jer. 23: 3 [3], 29: 14, 31: 8 [4], Sef. 3: 19 och Ps. 107: 8.

Vid sidan om Jahve, herden, som samlar sitt folk, står i vårt stycke Jahve, vägbrytaren — konungen, מלכם — הפרץ. Jahves konungadöme är en urgammal tanke, som flerstädes möter oss även hos Deutero Jesaja. I Jes. 44: 6 kallas han uttryckligen מלך ישׂראל och i Jes. 52: 7 får Sion höra glädjebudskapet: "Din Gud har tagit konungaväldet". I den form, i vilken denna tanke förekommer i vårt stycke: Jahve i spet-

---

[1] Deut. 30: 3—14 hör till de exilska delarna av Deuteronomium. Folket befinner sig i exil, men hoppet lever kvar, att Jahve skall förbarma sig över sitt folk, åter samla det och föra det tillbaka till fäderneslandet. Se Steuernagel, Komm. till Deuteronomium och Josuas bok, sid. 108 (HK) och Marti, i Kautzschs AT Bd I[3], sid. 292 f.

[2] Jes. 11: 11 f. anses numera allmänt för ett senare tillägg, så redan Stade, ZAW 1883, sid. 16.

[3] Jer. 23: 3 f. är tydligen ett sekundärt prosastycke, inskjutet i en säkerligen från Jeremia stammande utsaga. Rothstein, som i יהוה צדקנו v. 6 ser en anspelning på Sidkias namn, hänför vv. 2, 5, 6 till tiden strax efter 597, se Kautzschs AT, Bd I[3], sid. 737 f.

[4] Jer. 29: 14 och 31: 8 äro med säkerhet att räkna såsom sekundära ställen. Jfr Giesebrecht, Komm. t. Jeremia[2], sid. 156 f. och sid. 165 (HK).

Duhm förutsätter i Jer. 29: 12—14 en äkta kärna, Komm. t. Jeremia, sid. 230 f. (KHC), 31: 8 är även enligt honom sekundärt, a. a. sid. 246.

sen för sin räddade skara, framträder den klarast i Jes. 52: 12, där hemfärden trots all hast och brådska icke förliknas vid en brådstörtad flykt, utan vid ett ordnat tåg, där Jahve går i spetsen för sitt folk samtidigt med att han skyddar dess eftertrupp. Om ock blott dunkelt antydd, kommer, synes mig, samma tanke fram i Jes. 40: 3, 10. Slutligen har säkerligen Giesebrecht[1] rätt i sin uppfattning, att det gåtfulla uttrycket הפרץ har en viss motsvarighet i גֹּאֵל Jes. 59: 20. För övrigt torde samma tanke komma fram i det ovan anförda Jesajaställets (Jes. 40: 10 f.) pregnanta uttryck וזרעו משלה לו, vartill Buhl, Jesaja[2], sid. 510, träffande anmärker: "Hans staerke Arm bryder al Modstand og grunder hans Herredømme". Jfr ock בזרעו Jes. 40: 11 [2].

Med יעקב כלך och שארית ישראל avses här med all säkerhet hela diasporan, både den israelitiska och den judiska[3]. Den möjligheten är ej heller ute-

---

[1] Beiträge zur Jesajakritik, sid. 219, "Der פרץ hier hat seine Analogie in dem ebenso unbestimmten גֹּאֵל Jes. 59: 20".

[2] Se sid. 73.

[3] Så ock J. M. P. Smith, som till dessa termer anmärker: By these two terms the whole of the Hebrew people is embraced. Komm. till Mika, sid. 67 (ICC).

Till termen שארית ישראל jfr den grundliga utredningen i Giesebrechts Beiträge zur Jesajakritik, sid. 38 ff. Han framhåller, att så länge Jerusalem bestod och en stam av det gamla folket levde kvar i hemlandet, fästes vid denna stam termen "kvarleva". Men gick detta släkte under i hemlandet, då förelåg möjligheten, att hos exulanterna den tanken uppstod, att *de* voro det heliga folkets kvarleva. Om man

sluten, att i יחד אשימנו samma tanke kommer till synes som i satsen ועשיתי אתם לגוי אחד Hes. 37: 22 och i satsen נקבצו יחדו Hos. 2: 2, på vilka ställen det är fråga om Israels och Judas återförening. Såsom redan ovan påpekats, upptog först den vidhjärtade Jeremia den israelitiska diasporan i sin framtidsbild[1]. På grund av de yttre omständigheternas makt fick tanken först sin skarpa formulering hos Hesekiel: de av samma öde drabbade broderfolken skola återförenas under Jahves spira. Hes. 37: 15—28 är det klassiska stället. Profeten förutsäger här på ett sinnebildligt sätt — genom två sammanbundna stavar — deras framtida förening. Därmed förutsätter han, liksom tidigare Jeremia (Jer. 3: 21 ff.)[2], att bland den israelitiska diasporan sådana funnos, som voro villiga att böja sig under Jahves hand. Särskilt vill jag betona den bestämda avhängighet såväl till innehåll som form, i vilken vårt stycke står till v. 21 f. i nämnda kapitel. Detsamma gäller ock med hänsyn till ett annat ställe hos Hesekiel, nämligen Hes. 39: 25—29. Där säges Jahve skola återupprätta Jakob יעקב och förbarma sig över

---

bortser från en del punkter, där framställningen är föråldrad, torde den av Giesebrecht givna förklaringen av denna egendomliga växling i språkbruket vara att föredraga framför en del andra av senare datum. Jfr samme författares Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte sid. 76, 78, 81, 94 f. och Meinhold, Studien zur israelit. Religionsgeschichte Bd I, Der heilige Rest, sid. 47, 108 ff., 123 ff.

[1] Se sid. 70.

[2] Se sid. 70 f.

hela Israels hus כל בית ישראל och han skall församla dem från deras fienders länder.

Denna från Hesekiel stammande tanke möter oss sedan, mer eller mindre klart utformad, flerestädes i den efterexilska litteraturen. Jag vill här endast hänvisa till två utsagor från grekisk tid, nämligen Sak. 9: 11—17 och 10: 6—9. I det sistnämnda stället ligger tonvikten framför allt på återställandet av de två broderfolkens forna makt, i det förstnämnda, som skildrar diasporans hemkomst efter segern över världsmakten, har tanken klätts i en ny dräkt. I kampen mot världsmakten är Efraim pilen på Jahves båge, som är Juda. "Jag skall spänna Juda såsom min båge och jag lägger Efraim såsom en pil på den". De likaledes från efterexilsk tid stammande parallellställena Hos. 2: 2 och Jes. 11: 12 f. höra ock hit.

Även en annan för vårt stycke utmärkande tanke visar dess avhängighet av Hesekiel. Jag tänker på bilden av fåren, som samlas i fållan, av hjorden, som föres ut på betesmarken; såsom av den bilden förklarande satsen תהמינה מאדם framgår hoppas profeten, att den samlade kvarlevan skall bli ett stort och mäktigt folk. Denna tanke möter oss flerestädes hos Hesekiel, särskilt i det 36:te kapitlet. I Hes. 36: 10 lovar Jahve Israels berg, till vilka han riktar sitt tröstande tilltal, att de åter skola fyllas av människor i myckenhet. I Hes. 36: 37 f.[1] möter

[1] Se Rothstein i Kautzschs AT, Bd I^3, sid. 927 och Bertholet, Komm. till Hesekiel, sid. 244 (KHC).

oss samma tanke: Jahve skall göra de hemvändande exulanterna så talrika som en fårhjord ארבם אתם כצאן; "ja lika talrika, som de helgade fåren i Jerusalem äro på högtiderna, skola de mänskoskaror vara, som uppfylla de ödelagda städerna". Från den närmaste tiden efter fångenskapen möta vi tanken i skarp utprägling i Jes. 60: 21 f.: "Av den minste skall komma tusen och av den ringaste ett talrikt folk" och i Sak. 8: 4 f., där Jerusalems gator fyllas med åldringar och barn, ett tecken till makt och välmåga. Samma tanke behärskar ock de efterexilska ställena, Jer. 3: 16, Hos. 2: 1 och Sak. 10: 6—9.

Av det anförda torde framgå, att vårt stycke till sitt religiösa idé-innehåll står i avhängighet av de två stora fångenskapsprofeterna och därjämte i frändskapsförhållande till en mängd efterexilska ställen.

Man har framkastat frågan, huruvida detta stycke ägt självständig tillvaro, innan det fick sin nuvarande plats. För min del tror jag, att denna fråga kan besvaras nekande. I Mi. 4: 1—4 ha vi ett stycke, som cirkulerat som självständig utsaga, innan det infogades i Mikas bok. Det framgår därav, att denna utsaga även funnit plats i Jesajas bok, där vi återfinna den vid ingången till kap. 2 (Jes. 2: 2—4). Men även om man bortser från detta förhållande, gör Mi. 4: 1—4 intryck av en väl avrundad, alltigenom helgjuten utsaga, medan vårt stycke har en ganska fragmentarisk prägel. Den för en slik ut-

saga vanliga inledningsformel, som på ett eller annat sätt anger, att det är Jahve, som talar, saknas här; här saknas ock den för utsagor av denna art vanliga tidsangivelsen, när den i utsagan nedlagda förutsägelsen skall gå i uppfyllelse; en utsagan avrundande avslutning saknas likaledes.

Det kunde därför ligga nära till hands att med Duhm [1] antaga, att stycket utgör en del av en större sammanhängande utsaga. Vi ha redan ovan omnämnt, huru han sammanför dessa verser med 4: 6 f., så nämligen, att vårt stycke skulle utgöra första delen av utsagan, således 2: 12—13 + 4: 6—7. Det har emellertid redan påpekats, att en sådan sammansvetsning av rytmiska skäl ej kan genomföras. Men även andra skäl tala däremot. Om Duhm hade rätt i sin uppfattning, skulle därav följa, att i en dikt på fyra strofer de två sista punkt för punkt, om ock med i någon mån ändrad ordalydelse, upprepade samma tankegång, som möter oss i de två första. Därjämte framgår det otvetydigt av inledningsformeln ביום ההוא נאם יהוה, att med 4: 6 en ny utsaga börjar. Visserligen anser jag med Duhm, att dessa stycken 2: 12 f. och 4: 6 f. stå i nära frändskap med varandra, men så, att 4: 6 f. är litterärt avhängigt av 2: 12 f. Den eskatologiska formeln ביום ההוא [2] och bruket av שארית [3] såsom terminus

---

[1] Anmerkungen zu den zwölf Propheten, sid. 49.

[2] Se Hölscher, Die Propheten, Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels, sid. 457.

[3] I 2: 12 f. har termen den för exilen och den tidigare

technicus för den räddade skaran i ändens tid understryka det förstnämnda styckets sena härstamning, under det att det senare säkerligen tillhör den tidigare efterexilska tiden.

Då 2: 12 f. sålunda icke låter sig sammanföra med 4: 6 f. och ännu mindre med något annat stycke i Mikas bok[1], återstår såsom enda möjlighet, att denna utsaga skrivits just för detta ställe. Visserligen dekreterar Sellin (Einleitung in das AT, sid. 96): "Wollte schon jemand eine Verheissung interpolieren, so hätte er sicher nicht den Platz hinter den Lügenpropheten gewählt". Men är platsen så olyckligt vald? Med 2: 11 slutar ett stycke och med 3: 1 börjar ett annat. Mitt i en samling domsutsagor har den okände profeten infogat sin trösteprofetia för att bryta udden av dessa[2]. Tydligen hade han kunnat välja även någon annan plats i Mi. 1—3

efterexilska tiden väl bevittnade betydelse, som ovan, sid. 75, antyddes.

[1] Elhorsts anordning att infoga våra verser mellan 3: 11 och 3: 12 såsom omedelbar fortsättning av prästernas och profeternas yttrande: "Är icke Jahve mitt ibland oss? Olycka skall icke komma över oss", är ganska väl funnen. Men det kan dock icke tänkas, att folkets fångenskap och förskingring ingick i dessa mäns föreställningsvärld. De Profetie van Micha, sid. 121.

Att med Sellin, l. c., sammanföra detta stycke med 4: 8 ff. stöter på oövervinneliga exegetiska svårigheter.

[2] Jfr Grimm, Euphemistic liturgical Appendixes in the OT, sid. 80: "It may easily be imagined that to end the reading of the prophety with v. 11 was felt to be inauspicious".

för detta ändamål. Att han valt platsen just efter de falska profeterna, kan möjligen ha berott därpå, att han velat framhäva den sanna frälsningsprofetians art gentemot den falska profetians lättsinne och övermod [1].

Vi stå vid slutet av vår undersökning. Det resultat, vartill vi kommit, torde så kunna sammanfattas. En för oss okänd profetisk skriftställare har till sitt hårt betryckta folks tröst i anslutning till Hesekiels och Deutero Jesajas förkunnelse nedskrivit denna frälsningsprofetia och infogat den på den plats i Mikas bok, där vi nu finna den, i det närliggande syftet att förtaga verkan av denne profets dystra utsagor, vilkas sanning hans landsmän nogsamt fått erfara. Såsom här frälsningsprofetian följde på ofärdsprofetian, skulle ock Jahve i sin nåd låta ofärdstiden följas av frälsningstidens lycka.

Att närmare datera en så allmänt hållen utsaga som den ifrågavarande är tämligen utsiktslöst. Om jag emellertid, såsom ovan (sid. 79 f.) antyddes, hänför den till den tidigare efterexilska tiden, grundar jag detta antagande på den iakttagelsen, att här

---

[1] Mot Kuenens antagande (Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des AT, autoris. deutsche Ausgabe, Del II, sid. 360), att våra verser skulle ha undanträngt det ursprungliga slutet av den föregående utsagan, talar det av Marti, Dodekapropheton, sid. 274, anmärkta förhållandet, att 2: 11 visar tillbaka till 2: 6. På grund härav synes det mig sannolikt, att utsagan 2: 6—11 ännu har sin av profeten avsedda, ursprungliga form i behåll. Jfr längre fram sid. 92.

samma stämning möter oss som i de med all säkerhet från första hälften av 5:te århundradet stammande utsagorna Jes. 57: 14—21 och Jes. 60—62 [1]. I dessa utsagor slår det liksom här, trots den dämpade tonen, emot oss en fläkt av Deutero Jesajas

[1] Jag ser i Jes. 57: 14—21 och Jes. 60—62 fristående utsagor, liksom jag överhuvud är övertygad om att Jes. 56—66 utgöres av ett flertal namnlösa, av en redaktor sammanfogade utsagor, och så olikartade både till form och innehåll, att det icke kan vara tal om en enhetlig, från en enda författare, Trito Jesaja, stammande skrift. Jfr Duhm, Komm. till Jes.^{3}, sid. XX (HK). Ehuru denna hypotes, som av Duhm redan framställdes i den första upplagan av hans Jesajakommentar (1892), vunnit en mängd anhängare, såsom Cornill, Einl. in das AT^{5}, Littmann, Über die Abfassungszeit des Tritojesaja och Marti, Komm. t. Jes. (KHC), torde den dock ej, åtminstone i sin ursprungliga gestalt, i längden kunna upprätthållas.

Med skärpa framhålla motståndarna till densamma, att man i Jes. 56—66 förgäves söker efter en skarpt skuren författarepersonlighet och en enhetlig tankeutveckling. Infogningar, klyvningar o. d. visa, att man här har att göra med en ingripande redaktionell bearbetning, som så långt möjligt sökt sammansvetsa det olikartade stoffet. Men vad som säkerligen väger tyngst i vågskålen, är det faktum, att olika tidsförhållanden på en tidrymd av över ett århundrade tydligt skimra igenom. Se den klara översikten i Budde, Geschichte der althebräischen Literatur, sid. 176 ff. Jfr ock samme författares inledning till Jes. 56—66 i Kautzschs AT, Bd I^{3}, sid. 646, Cheyne, Einleitung in das Buch Jes., sid. 314 ff. och Stave, Inledning till GT:s skrifter, sid. 185 f.

På grund härav ha en del av hypotesens förespråkare i hög grad modifierat densamma, så t. ex. Buhl, Kommentar till Jesaja^{2}, sid. 498 f., 754 f.

trosvisshet. De missräkningar, som den av judarna med sådan hänförelse hälsade persiska regimen bragt det betryckta folket[1] — varken judarna i hemlandet eller i förskingringen hade haft anledning att prisa sin lycka — hade satt sitt märke i de frommas sinnen. Tonen har något dämpats, men hoppet om att Jahve snart skall återupprätta sitt folk är lika starkt och mäktigt som i Deutero Jesajas tröstebok.

Mi. 2:1—11; 3:1—12.

Av de tre första kapitlen av Mikas bok återstå 2: 1—11 och 3: 1—12. Under det att vid de redan behandlade partierna av Mikas boks tre första kapitel meningarna gått mycket i sär, anses de ovannämnda styckena, 2: 1—11 och 3: 1—12, i stort sett av forskarna för äkta beståndsdelar av Mikas bok. Då jag även för egen del håller före, att ifrågavarande stycken, ett par randanmärkningar undan-

---

[1] Till denna för judendomens framtida utveckling så betydelsefulla tidsperiod jfr Meyer, Die Entstehung des Judentums, sid. 72 ff.; Lehmann-Haupt, Israel, sid. 162 ff.; Dens., Der jüdische Kirchenstaat in persischer, griechischer u. römischer Zeit, sid. 8 ff.; Guthe, Geschichte des Volkes Israel[3], sid. 273 ff.; Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte[6], sid. 160 ff.; Walles, Studier över d. jud. förs. uppkomst, passim.

tagna, härstamma från Mika, torde en kortfattad redogörelse för dessa styckens komposition och därmed sammanhängande frågor vara tillräcklig.

Emellertid är texten mångenstädes ganska fördärvad; då därjämte just vid de svåraste ställena även de gamla versionerna lämna oss i sticket, är man i allmänhet endast hänvisad till gissningar. Vi vilja därför inskränka oss till de textförbättringar, som synas vara säkrast grundade.

2: 1^a ופעלי רע] är tydligen en kompletterande randanmärkning till חשבי און. Om vi därjämte, såsom jag förmodar, ha Kina-rytm i 2: 1—2, böra dessa ord utgå även för rytmens skull. 2: 2^b איש ונחלתו] strykes däremot med orätt av Sievers[1] och Guthe[2]. MT skyddas nämligen av den skarpt markerade parallellismen mellan de båda membra, $2^{b\alpha}$ och $2^{b\beta}$. Jfr därjämte versens tydliga Kina-rytm.

I v. 4^a bör med LXX och Targum det obegripliga נהיה strykas såsom dittografi, och אמר med Stade[3] m. fl. ändras till det av sammanhanget fordrade לאמר.

Av större intresse är texten till den i senare hälften av denna vers upptagna klagosången. Stade[3], Marti[4] m. fl. ha insett, att vi här ha ett på Kina-rytm skrivet distikon, ehuru rytmen till oigenkänn-

---

[1] Alttestamentliche Miscellen, X, zu Micha, ad loc.

[2] Kautzschs AT, Bd II[3], sid. 49.

[3] ZAW, 1886, sid. 122 f.

[4] Dodekapropheton, sid. 273 f.

lighet fördärvats. Med ganska godtyckliga textändringar lyckas Marti få följande strof

איך שׁדוד נשׁדנו חלקנו יְמַד
איך יִמְשְׁלוּ שׁוֹבֵינוּ שׂדינוּ יְחֻלָּק

Det synes mig emellertid vara ett missgrepp att draga anföringsverbet אמר in i strofens text och läsa איך för att få en parallell till det איך, som börjar den andra versraden; det går ej heller för sig att mot versionernas vittnesbörd ändra חלק עמי till חלקנו endast därför att sammanhanget synes kräva 1:sta personens pluralsuffix.

Av stort intresse är Stades i ZAW 1886, sid. 122 f., framställda förslag, där han med omflyttningar och delvis på LXX grundade textändringar får fram följande välklingande Ḳina-strof:

חֵלֶק עַמִּי יִמַּד בַּחֶבֶל וְאֵין מֵשִׁיב
לְשׁוֹבֵינוּ שָׂדֵינוּ יְחֻלַּק שָׁדוֹד נְשַׁדְּנוּ

Jag håller emellertid före, att man kan komma MT ännu närmare och likväl få till stånd en till text och rytm läsbar strof. $4^{a\beta}$ sätter jag såsom strofens andra versrad, dock av hänsyn till Ḳina-rytmen med omflyttning av de båda membra. Därjämte ändrar jag ימיר till ימוד, impf. kal av מדד. Jfr LXX:s κατεμετρήθη. Att texten i början av 4^{b} befinner sig i oordning, torde av de flesta medges. Felet ligger enligt min mening från början i en felaktig orddelning. Jag delar orden så: איכים ישליל שׁובב

I איכים ser jag med stöd av LXX:s ἐν σχοινίῳ ett till oigenkännlighet förvanskat חֶבֶל. Stades בחבל måste med våld inpressas i texten, då det saknar varje underlag i MT.

I ישליל ser jag ett ursprungligt ישליך. Med hänsyn till שובב följer jag Marti, Stade m. fl., dock så, att jag läser singularformen שׁוֹבֵנוּ, då jag i detta particip ser subjektet till predikaten i strofens tre första membra. Strofen får därmed följande utseende:

חֶבֶל יַשְׁלִיךְ שׁוֹבֵנוּ שָׂדֵינוּ יְחַלֵּק

חֵלֶק עַמִּי יָמוֹד שָׁדוֹד נְשַׁדֻּנוּ

På grundval av denna strofs första membrum skrev en glossator den efterexilskt färgade v. 5.

2: 7 האמור] trotsar alla tolkningsförsök. Huruvida man däri med versionerna (LXX: ὁ λεγων, Targ. דאמרין . . ., Pesch. quod dictum est, Vulg. dicit) bör se en form av אמר eller av ett annat verb, är omöjligt att avgöra. Man kan ej ens avgöra, om vi här ha att göra med en ursprunglig beståndsdel av texten eller med en randanmärkning. דברי] läs med LXX דבריו; så flertalet forskare.

I vers 8 är texten till den grad fördärvad, att alla tolkningsförsök och textändringar sväva i luften. Sannolikt är det fråga om sociala orättvisor, som Jerusalems prästerskap låtit komma sig till last. Om mitt antagande, att vi i 2: 6—11 ha en domsutsaga mot prästerna, är riktigt, kunde tilltalet till dem ligga förborgat i det obegripliga ואתמול. I så fall har

där ursprungligen stått att läsa ואתם כהני'. I samma sats måste då med flertalet forskare läsas תקומו.

2: 9 מבית] läs i enlighet med sammanhanget מבני. Jfr 1: 16.

3: 2 רעה] läs med Kerê רע.

3: 3 כאשר] läs med LXX och Pesch. כִּשְׁאֵר.

3: 4 בעת ההיא] strykes såsom glossa till אז 4^{a}. Om vi i 3: 2—4 ha en efter schemat 3 × 3 byggd strof, falla dessa ord tydligt utanför metrum.

Därjämte bör påpekas, att 3: 2^{b} kommit på orätt plats. Samma tanke upprepas ord för ord i 3: 3^{a}, mot vars nuvarande plats ingen anmärkning kan göras. Jag hänför 2^{b} till stycket 3: 9—12 och placerar denna versrad omedelbart efter 3: 9.

3: 6 Läs med Graetz [1], Wellhausen [2] m. fl. חֲשֵׁכָה och med Buhl [3] קֶסֶם.

I 3: 8 störes det väl slutna sammanhanget av den till כח fogade glossan את רוח יי. Redan ackusativ-märket röjer glossatorn.

Såsom ovan nämndes, har 3: 2^{b} lösryckts ur sitt ursprungliga sammanhang. Jag placerar det omedelbart efter 3: 9, där det väl passar både från formens och innehållets synpunkt [4]. Att 3: 2^{b} fått sin

---

[1] Emendationes, ad loc.

[2] Skizzen u. Vorarbeiten, Heft 5^{2}, sid. 138.

[3] Gesenius, Hebr. u. aram. Handwörterbuch über das AT^{12}, bearb. von Frants Buhl.

[4] Att med Duhm, Anmerkungen zu den zwölf Propheten, sid. 48, inskjuta denna versrad mellan 3: 5^{a} och 3: 5^{b}, synes vara mindre lyckligt. Utsagan 3: 5—8 går i en helt annan

nuvarande plats, torde snarare bero på en avskrivares vårdslöshet än på en medveten ändring. Man observere, att styckena 3: 1—4 och 3: 9—12 börja med samma tilltalsformel.

3: 10 בנה] läs בְּנֵי med versionerna. Jfr de närmast föregående pluralformerna.

Något verkligt skäl att med Löhr[1], Sievers[2], Guthe[3] stryka 3: 11[a] synes icke föreligga. En sådan åtgärd skulle innebära en ohjälplig stympning av texten[4]. I denna till "Jerusalem" sig slutande relativsats har profeten velat namneligen angiva de tre klasser, som han redan var för sig angripit, och sammanföra dem till ett för att över deras skuldbelastade huvud nedkalla den av dem själva frambesvurna olyckan.

På grund av textens osäkerhet är det svårt att få en klar uppfattning av den rytmiska anordningen i denna del av Mikas bok.

2: 1, 2, $4^{a\beta}$, 4^{b} utgöra tre Kina-strofer, vardera på två versrader. Däremot ser jag i motsats till

---

stil; den framställer snarare profeterna såsom falska herdar än såsom rövare och roffare.

1 ZDMG, LXI, sid. 5.

2 Alttestamentliche Miscellen, X, zu Micha, ad loc.

3 Kautzschs AT, Bd II^{3}, sid. 51.

4 Snarare kunde man betrakta tilltalsorden i 9[a]: "I hövdingar av Jakobs hus och I furstar av Israels hus" såsom en från 1[a] inkommen glossa. Versen 9 skulle då i översättning lyda: "Hören då detta, I som hållen för styggelse vad rätt är o. s. v." Emellertid är det utan tvivel säkrast att behålla den nuvarande texten.

Sievers, l. c., i 3 och 4[aα] t. o. m. לאמר ett prosastycke, som utgör ett slags introduktion till den följande Kinastrofen, vars text vi ovan sökt fastställa. I motsats till Duhm, Anmerkungen zu d. zwölf Proph., sid. 46 ser jag i 2: 5 ett prosaiskt tillägg.

Då i 2: 6—11 texten är ytterligt fördärvad, måste varje försök att fastställa dess rytm betraktas såsom förfelat[1]. Det är ej ens möjligt att avgöra, om vi här ha att göra med verkliga, efter ett rytmiskt schema byggda strofer eller endast med rytmisk prosa.

Mera genomskinlig är däremot den rytmiska anordningen av 3: 1—5. Om de textändringar och omflyttningar, som ovan föreslagits, vidtagas, och därjämte ואמר med Duhm[2] flyttas från början av 1ª till början av 1ᵇ, får man en strof på sju versrader, som följa schemat 3 × 3. Det är således samma rytm, som vi känna från 1: 2—7[3].

---

[1] Blott genom godtyckliga strykningar, tillägg och andra textändringar lyckas Sievers, Alttest. Miscellen, X, zu Micha, ad loc., här pressa in schemat 2 × 2 × 3, det s. k. Metrum Siebener. Därjämte måste han i v. 8—10 antaga större luckor.

Marti, Dodekapropheton, sid. 274 och Duhm, a. a. sid. 46, läsa även här in Kina-rytm.

[2] a. a., sid. 48.

[3] Ännu våldsammare än i kap. 2 far Sievers fram i kap. 3, där han efter Löhrs föredöme, ZDMG, LXI, sid. 1 ff., söker läsa in schemat 7 × 3, ett rytmiskt schema, vars förekomst i hebreisk vers torde kunna starkt ifrågasättas. Nämnda forskares antagande, att vi i 3: 1ª och 3: 9ª ha omkväden, är också i högsta grad problematiskt. Enligt Sievers bör vid

Samma rytm torde ock ligga till grund för den följande utsagan 3: 5—8. Därvid måste dock påpekas, att vi i v. 5 jämte det inledande לכן i v. 6, liksom 2: 3, 4[a], ha en på prosa skriven introduktion till den rytmiska strofen v. 6, 7, 8. Det blir sålunda en tretaktsstrof på inalles sex versrader. I v. 7 måste man antaga en lucka, och vid v. 8 måste, såsom redan ovan påpekats, den störande glossan avlägsnas.

I den sista utsagan i 3: 9—12 synes tretaktsrytmen flerestädes skimra igenom, men då den ej över allt kan genomföras utan störande ingrepp i texten, torde det vara säkrast att i denna utsaga se ett på rytmisk prosa skrivet stycke.

På grund av textens långt ifrån otadliga beskaffenhet är det svårt att få en klar överblick över de båda kapitlens disposition. Det synes mig därför vara fruktlös möda att såsom Stade[1] m. fl. söka in i de minsta enskildheter fastställa densamma.

3: 9[a] upprepas 3: 1[b], varigenom omkvädet får ett omfång av en hel vers. Därjämte utsöndras 3: 5—7[a], där enligt Sievers en annan rytm ligger till grund. Se Alttestamentliche Miscellen, X, zu Micha, ad loc.

Genom sin ytterst godtyckliga textbehandling — enl. J. M. P. Smiths uträkning stryker Sievers endast i 3: 1—8 tjugofyra ord, d. v. s. en fjärdedel av MT — avskräcker han mången från att överhuvud befatta sig med hebreisk rytm.

[1] Stade, ZAW, 1881, sid. 163 ff., ser i kapp. 2—3 ett enda tal mot Juda stormän. I kap. 2 finner han följande disposition. De storas skamlösa handlingssätt 2: 1 f., därför dom 2: 3—5, protest mot denna dom 2: 6, profetens svar 2: 7. 2:

Mot den allmänt antagna satsen, att 2: 1—11 är ett enhetligt stycke, vill jag fastslå, att vi i stället ha att göra med två självständiga utsagor 2: 1—4 och 2: 6—11, mellan vilka glossan, v. 5, står som ett slags gränsmärke.

Enligt mitt förmenande ha vi i 2: 1—4 en allmän inledning till domsutsagorna i kapp. 2 och 3, vilken har sin motsvarighet i det likaledes allmänt hållna slutordet 3: 9—12. Båda rikta sig mot folkets förtryckare i allmänhet och icke mot någon bestämd klass. I vilket fall som hälst utgör Jahves domsord 2: 4 den naturliga avslutningen till utsagan; genom den senare hälften av 2: 4 utfyllande Ḳinastrofen får den en i hög grad konstnärlig avrundning. Det vore rätt egendomligt, om profeten, såsom man i allm. menar, i 2: 6—11 skulle upptaga kampen mot samma förtryckare, över vilka den förintande domsutsagan v. 4 redan utgått. Man observere för jämförelsens skull, hurusom även i 3: 9—12 domsordet 3: 12 gömmes till sist. Härtill kommer, att Ḳina-rytmen, som förlänar åt utsagan 2: 1—4 ett egendomligt särdrag, ingenstädes, så vitt man av den nuvarande texten kan döma, skimrar igenom i den följande delen av kapitlet.

8—10 en ny beskrivning på de storas framfart, 2: 11 en skildring av deras ställning till profeten, profetens svar 3: 1. Kap. 3, som utgör en stegring i beskrivningen av stormännens framfart, företer samma tankegång som kap. 2, så att 3: 2—4 motsvarar 2: 1—5, 8—10; 3: 5—7 är en parallell till 2: 6, 11 och 3: 8 till 2: 7; 3: 1. Det hela avslutas med 3: 9—12.

I utsagan 2: 6—11, som jag sålunda avsöndrar från 2: 1—4, vänder sig profeten sannolikt mot Jerusalems *prästerskap*. Då profeten i 3: 9—12 uttryckligen bland folkets förtryckare jämte hövdingar och furstar nämner prästerna, vore det egendomligt, om han icke bevärdigat dessa med en särskild utsaga, såsom fallet är med de båda övriga klasserna. Mot hövdingarna vänder han sig 3: 1 ff. och mot profeterna 3: 5 ff. Innehållet i 2: 8 ff., så vitt man av den fördärvade texten kan skönja det, går väl tillsammans med det hårda omdömet i 3: 11: "vars präster undervisa mot betalning". De upprepade våldsamma protesterna mot profetens predikan och de självgoda orden om Jahves huldhet 2: 8 f. passa mycket väl i de stolta tempelprästernas mun, vilka av gammalt ansågo sig såsom de självskrivna vårdarna av den sanna Jahvedyrkan. Om vår förmodan är riktig, skulle vi således här ha ett slags parallell till Amos' kontrovers med prästen Amasja vid rikshelgedomen i Betel (Am. 7: 10 ff.). Liksom Amos tar upp prästens protest: "Profetera icke mot Israel och predika icke mot Isaks hus", Am. 7: 16, och häremot ställer Jahves domsutsaga, Am. 7: 17, så sammanfattar även Mika här prästernas protest mot hans förkunnelse: "Hören då upp att predika", så är deras predikan, "om sådant får man icke predika", 2: 6 f., för att sedan med så mycket större kraft låta vredens och hånets gissel fara fram över deras huvud, 2: 8—11.

Denna särskilda utsaga mot Jerusalems präster-

skap har två paralleller i kap. 3. Vi ha nämligen här två särskilda utsagor, den ena mot folkets hövdingar och den andra mot folkets profeter.

Hövdingarna, som skinna folket, skola på domens dag, huru de än ropa till Jahve, icke finna svar, 3: 1, 2[a], 3, 4. Och *profeterna,* som för slem vinnings skull föra folket vilse, skola uppleva en natt utan syner, ett mörker utan spådomar, 3: 5—8.

Till sist finner hela denna samling utsagor sin naturliga avslutning i den mot folkets förtryckare, hövdingar, präster och profeter, riktade allmänna domsutsagan 3: 9—12 med det gripande slutord, som med outplånlig skrift inristades i folkets medvetande: "Därför skall för eder skull Sion varda upplöjt till en åker och Jerusalem bliva en stenhop och tempelberget en gräsbevuxen höjd".

Vi stå utan varje hjälpmedel, då det gäller att bestämma, vid vilka tillfällen de olika utsagorna uttalats. Vi ha ej ens rätt att utan vidare dekretera, att de allesammans tillhöra Hiskias regering och gälla Jerusalem och Juda[1]. Då vi i 1: 2—7 ha en utsaga från tiden före Hiskias tronbestigning och riktad mot Samaria och Israel, vore det ej uteslutet, att även kapp. 2—3 innehölle en eller annan utsaga från samma tid och med samma adress. Emel-

[1] Steuernagel, Lehrbuch der Einleitung in das AT, sid. 626, anser det sannolikt, att det i 2: 1—11 eller åtminstone i 2: 6—11 är tal om Israel och ej om Juda; och menar därjämte, att 3: 1—4 och 3: 5—8 lika väl kunna gälla Israel som Juda.

lertid talar sannolikheten för att alla i sistnämnda kapitel innehållna utsagor, i likhet med slutordet 3: 12, tillhöra Hiskias regering och avse missförhållanden i Jerusalem och Juda på hans tid.

Troligen har profeten först ombesörjt den samling utsagor, som innehållas i det nuvarande kap. 1. Längre fram har han till denna skrift fogat utsagorna i kapp. 2—3. Under den gemensamma överskriften[1] "Utsagor av morastiten Mika" ha de kurserat såsom en enda bok och i denna gestalt nått fram till profeten Jeremias dagar. Sedermera ha 1: 5^{b}, 1: 13^{b}, 2: 5, 2: 12—13 och en del mindre randanmärkningar kommit till. Redaktorn har endast ingripit på ett par ställen, tydligast spåras hans hand i 1: 1 och 1: 8[2].

Kapp. 1—3 utgöra grundstommen av Mikas bok. Huruvida vi även i bokens övriga kapitel ha utsagor av hans hand, är en fråga, varpå den följande undersökningen måste lämna svar.

Vi stå vid slutet av vår undersökning av 2: 1—11 och 3: 1—12. Av densamma torde framgå, att vi här ha att göra med en enhetlig skrift. Visserligen innebär icke detta, att vi här skulle ha framför oss en enda sammanhängande utsaga. Tvärtom kunna vi, såsom vi ovan sett, urskilja ett flertal självständiga utsagor. Enhetligheten ligger fastmer i en iögonenfallande samstämmighet såväl till form

---

[1] Se sid. 5 ff.

[2] Se sid. 3 och 35.

som innehåll. Varje ord, varje sats, varje utsaga har präglats av en och samma författarepersonlighet.

Vem har sammanställt dessa utsagor? I och för sig kan den möjligheten icke uteslutas, att sammanställningen utförts av en annan hand än författarens. Men planläggningen visar en sådan förtrogenhet med de olika utsagornas egenart och är så konstnärligt avrundad, att man härvid hälst tänker på författaren själv.

Man kan utan överdrift säga, att ingen profetisk skrift i GT fått sin äkthet på ett så utomordentligt sätt bestyrkt som just denna del av Mikas bok, i det 3: 12 ordagrannt citeras i Jer. 26: 18 såsom en utsaga av “morastiten Mika på Hiskias, Juda konungs tid“. Jfr ovan sid. 3 och 7. Då 3: 12 utgör slutordet i den av allt att döma enhetliga skriften 2: 1—11 och 3: 1—12, är frågan om författarens namn en gång för alla avgjord.

Mi. 4: 1—5.

1 והיה באחרית הימים
a) יהיה הר בית b) יהוה
נכון a) בראש ההרים
ונשא הוא מגבעות
ונהרו עליו עמים
2 והלכו גוים c) ואמרו d)

נעלה אל הר יהוה
ואל בית אלהי יעקב e)
כי מציון תצא תורה
ודבר יהוה מירושלם
3 ושפט בין עמים רבים
והוכיח לגוים עצמים f)

וכתתו חרבתיהם לאתים　　　וחניתתיהם למזמרות
לא ישאו גוי אל גוי חרב　　　ולא ילמדון עוד מלחמה
4 וישבו איש תחת גפנו　　　ותחת תאנתו ואין מחריד

4b כי פי יהוה צבאות דבר

2aβ ויורנו מדרכיו ונלכה בארחתיו
5 כי כל העמים ילכו איש בשם אלהיו
ואנחנו נלך בשם יהוה אלהינו לעולם ועד g)

a) נכון · · · · יהיה] ingen ändring. Med Jes. MT omflytta Duhm [1], Guthe [2], Marti [3], Buhl [4] m. fl. נכון och placera det främst i satsen. Denna omplacering finner emellertid endast skenbart stöd i Mi. LXX:s översättning: ἐμφανὲς (τὸ ὄρος τοῦ Κυρίου) ἕτοιμον· Mot dessa forskare håller jag med Ryssel [5], Vollers [6] ἕτοιμον för den ursprungliga översättningen, under det att ἐμφανές inkommit från Jes. LXX. På grund härav anser jag, att Jes. MT bör ändras efter Mi. MT, en åtgärd, som ej minst från rytmens synpunkt är att rekommendera.

b) הר בית יהוה] ingen ändring. Mot Mi. MT och Jes. MT stryka Duhm [1], Guthe [2], Marti [3], Buhl [4],

---

[1] Komm. till Jes.[3], sid. 15 (HK).

[2] Kautzschs AT, Bd II[3], sid. 51.

[3] Komm. till Jes. sid. 24 f. (KHC); Dodekapropheton, sid. 281.

[4] Komm. till Jes.[2], sid. 36 f.

[5] Textgestalt u. Echtheit d. B. Micha, sid. 69 f.

[6] Das Dodekapropheton der Alexandriner, ZAW 1884, ad loc.

Staerk[1] m. fl. בית i enl. med Mi. LXX och Jes. LXX (τὸ ὄρος τοῦ Κυρίου). I stället inskjuta de med stöd av Jes. LXX:s ὁ οἶκος τοῦ Θεοῦ i följande membrum בית אלהינו[2]. Det är ett allt för svagt stöd[3] för en så radikal textändring, som är så mycket mindre motiverad, som MT erbjuder en både från innehållets och rytmens synpunkt oklanderlig text. Det föreslagna subjektet בית אלהינו synes icke passa till de båda predikaten i 1^b, under det att tanken på Jahves tempelbergs rent fysiska upphöjelse över alla övriga berg i MT är oangriplig. Därjämte störes rytmen i 1^b av den föreslagna textändringen.

c) גוים רבים] av hänsyn till rytmen och parallellismen strykes רבים, som inkommit från motsvarande membrum i Jes.

d) לכו ו] är rytmiskt obrukbart. Jfr Haupt, Critical notes on Micah i AJSL, vol. 26 (1909—10), sid. 244. Dess förekomst här finner sin förklaring i textens harmonisering med Jes. 2: 3, dit det tyd-

---

[1] Das assyrische Weltreich, ad loc.

[2] J. M. P. Smith, Kommentar t. Mika, sid. 85 (ICC); anmärker till den av Duhm föreslagna ändringen: "But M of Micha furnishes a smoother metre and connection".

[3] Läsarten i Jes. LXX är enligt mitt förmenande resultatet av en glossators försök att åvägabringa en överensstämmelse mellan Jes. 2: 2 och Jes. 2: 3. Genom en sådan textändring blev parallellismen fullständig mellan de tillbakasyftande εἰς τὸ ὄρος Κυρίου καὶ εἰς τὸν οἶκον τοῦ Θεοῦ Ιακωβ Jes. 2: 3 och deras korrelat i Jes. 2: 2: τὸ ὄρος Κυρίου καὶ ὁ οἶκος τοῦ Θεοῦ. Emellertid kunna ock teologiska funderingar härvid ha spelat en roll.

ligen inkommit från glossan Jes. 2: 5. För övrigt strykes וְ av Pesch., Targ. och Vulg.

e) Versraden $2^{a\beta}$ ''ויורני ונו skiljer $2^{a\alpha}$ från den med densamma intimt sammanhörande kausalsatsen 2^b. LXX:s δείξουσιν visar översättarens osäkerhet inför det oförmedlade ויורנו. Genom sitt schema 2 × 2 avviker versraden även från rytmisk synpunkt från omgivningen. Jag anser därför, att både sammanhanget och rytmen skulle vinna, om ifrågavarande versrad bleve utesluten såsom ett tillägg av en glossator. Att glossan, som blott införts i endera texten, numera förekommer i båda, torde bero på en senare harmonisering.

f) [עד רחוק strykes såsom glossa. Jfr Jes. 2: 4 och rytmen.

g) I v. 5 ha vi en glossators funderingar över det omätliga avståndet mellan det i v. 1—4 skildrade idealtillståndet och den hårda verkligheten, där den gudlösa världsmakten synes triumfera över Jahves egendomsfolk. Huruvida glossan Jes. 2: 5 med Duhm[1] är att betrakta såsom litterärt avhängig av Mi. 4: 5, av vilken den förra skulle utgöra en sammanfattning, är omöjligt att avgöra.

Huruvida den avslutande formeln 4^b är en senare tillsats, är svårt att avgöra. Tydligtvis faller den helt utanför den rytmiska strofbyggnaden, men intet hindrar, att den profetiske diktare, från vilken utsagan härstammar, nedskrivit denna ej sällsynta

---

[1] Komm. till Jes.[3], sid. 15 (HK).

formel för att antyda, att den är ett Jahve-ord. Att denna formel i Jes. 1: 20 [1] är sekundär, bevisar ej mycket, eftersom den där är överflödig efter יאמר יהוה v. 18. Jes. 40: 5 [2] och 58: 13 f., där den också förekommer, äro båda två med all säkerhet senare tillägg. — I vilket fall som hälst har den glossator, som infogat v. 5, redan förefunnit 4ᵇ, eftersom väl eljest 4ᵇ hade fått sin plats efter v. 5 [3].

Med en så rättad text få vi en dikt på nio versrader, alla utan undantag tretaktsverser, således skrivna efter schemat 3 × 3.

---

[1] Jfr Duhm, Kommentar till Jesaja³, sid. 10 (HK); Guthe i Kautzschs AT, Bd I³, sid. 553.

Däremot anser G. Buchanan Gray, Kommentar till Jesaja, Bd I (I—XXVII), sid. 30 (ICC), det ej omöjligt, att formeln tillhör den ursprungliga texten.

[2] Trots versens rytmiska ofullkomligheter träder Budde in för dess äkthet. Se Kautzschs AT, Bd I³, sid. 613.

Med Duhms anordning av Jes. 40: 1—11 kan v. 5 saklöst utelämnas, i det med denna Buddes invändning, att v. 5 visar fram mot v. 8, förlorar sin udd. Se Duhms komm. till Jesaja³, sid. 263.

[3] Då Duhm, a. a. sid. 16, framhåller, att Mi. 4: 4 är en senare tillsats, "wie das fehlende Metrum und der kleinliche Inhalt zeigt", så torde detta icke hålla streck vad 4ᵃ beträffar. Rytmen är nämligen i denna versrad lika god som i någon av de föregående. Ingen kan heller förmena författaren att använda sig av en för österlänningen dyrbar bild för att illustrera den enskildes lycka under den allmänna världsfreden. Med Duhm instämma Bertholet, Die Stellung der Israeliten u. Juden zu den Fremden, sid. 97 och J. M. P. Smith, Komm. till Mika, sid. 83 (ICC).

Då emellertid övriga metrici bevara $2^{a\beta}$, måste den sålunda räkna med en versrad, skriven efter schemat 2×2. Men en tvåtaktsvers bland idel tretaktsverser är en otillåten anomali[1]. Med MT bevarad oförändrad i $2^{a\alpha}$, får man ock i andra membrum räkna med en lika besvärlig anomali, nämligen med fyra ictus i st. f. de av rytmen fordrade tre. Följden blir en i diktens mitt störande oregelbundenhet i rytmen, som menligt inverkar på dess eljest så sköna jämnmått[2]. Haupt, Critical notes on Micah i AJSL, vol. 26 (1909—10), sid. 244, söker undkomma dessa svårigheter genom att, såsom ovan påpekades, stryka לבו ו och genom att pressa in tre ictus i st. f. två i vardera membrum i $2^{a\beta}$.

Mot detta på tretaktsversen grundade arrangemang sätter Sievers[3] sitt Siebenermetrum. Han söker således med våld inpressa dikten i schemat $2 \times 2 \times 3$, i det han ingen hänsyn tar till ordsammanhanget och genomgående förstör parallellismen

---

[1] Se Rothstein, Grundzüge des hebräischen Rythmus, sid. 62. Det bör i detta sammanhang påpekas, att de tre intimt sammanbundna orden גוי אל גוי regeras av *en* ictus, och att מחריד måste läsas tvåstavigt, emedan man eljest skulle få fyra obetonade stavelser i denna versfot i st. f. de tillåtna tre.

[2] Denna anmärkning avser den rytmiska läsning, som iakttages av Duhm, Kommentar till Jesaja[3], sid. 14 (HK); G. Buchanan Gray, Kommentar till Jesaja, Bd I (I—XXVII), sid. 42 (ICC); Marti, Kommentar till Jesaja, sid. 24 ff. (KHC) och Dodekapropheton, sid. 281; J. M. P. Smith, Kommentar till Mika, sid. 83 (ICC).

[3] Alttestamentl. Miscellen, X, zu Micha, ad loc.

mellan leden. Så lösryckes — för att nämna ett exempel — נכון från בראש ההרים v. 1, vidare sista membrum i v. 1 från det första membrum i v. 2, och första membrum i v. 3 från andra membrum i v. 3. Huru iögonenfallande parallellismen i själva verket är i dessa båda fall, torde framgå av vår anordning av texten. Då Sievers därjämte övar en helt godtycklig textkritik, är det förklarligt, att hans anordning av texten, så vitt mig är bekant, ej av någon forskare upptagits.

Såsom av den ovan[1] meddelade texten framgår, erbjuder sig en uppdelning av dikten på tre strofer av sig själv. Denna strofanordning sluter sig ock så nära som möjligt till det logiska sammanhanget, i det att tempelbergets centrala ställning i folkvärlden skildras i strof I, hednafolkens hyllning av Jahve såsom världens skiljedomare i strof II och världsfreden såsom en följd av Jahves ingripande i strof III.

Samma strofanordning välja Duhm[2] och J. M. P. Smith[3], dock med den väsentliga skillnaden, att $2^{a\beta}$ bibehålles, medan v. 4 strykes. Så ock Haupt, Critical notes on Micah i AJSL, vol. 26 (1909—10), sid. 244, dock så att han av 4^{a} 5 får ytterligare en

---

[1] sid. 95 f.

[2] a. a. sid. 14.

[3] a. a. sid. 83. Jfr ock samme författares uppsats: Strophic structure of the book of Micah, i AJSL, vol. 24 (1907—08), sid. 195 ff.

fjärde strof. Ganska lyckligt är Martis[1] och G. Buchanan Grays[2] arrangemang. Då de behålla både $2^{a\beta}$ och 4^{a}, få de en dikt på 10 versrader, vilka ordnas två och två, varigenom de erhålla inalles fem strofer, som likaledes ganska väl avspegla det logiska sammanhanget[3].

Även med hänsyn till strofanordningen står Sievers[4] ensam, han betraktar nämligen hela dikten såsom en enda strof.

Kring denna dikt ha hårda strider utkämpats. Och även om stridslarmet i någon mån dämpats, är det ännu långt till ett vapenstillestånd.

Vilken bibelläsare som helst måste ett ögonblick stanna, då han efter att ha läst det hårda domsordet, 3: 12, om Jerusalems undergång, med ens ser sig ställd inför ett över jordens höjder tronande tempelberg, som med sin himmelska glans lockar till sig all världens folkslag, att de där må bringa Jahve sin hyllning såsom den vise skiljedomaren i mellan-

---

[1] a. a. sid. 26.

[2] a. a. sid. 42.

[3] Innehållet i de fem stroferna anger Marti, l. c., sålunda: 1. Die Erhöhung des Tempelbergs; 2. das Herzuströmen der Völker; 3. das Verlangen nach Jahwes Lehre; 4. Jahwe der Schiedsrichter der Völker; 5. Friede und Glück auf Erden; G. B. Gray å sin sida sålunda: 1. The exaltation of Sion. 2. The advent of the nations. 3. To obtain, at its source, instruction in the religion of Yahweh. 4. Yahweh, the arbiter of the nations. 5. Under Yahweh's government there will be universal peace and immolested enjoyment of the fruits of the earth.

[4] Alttestamentl. Miscellen, X, zu Micha, ad loc.

folkliga tvister, vilken av en blodbestänkt jord förmår skapa ett evigt fridsrike.

Och bland forskarna råder, frånsett frågan om diktens härkomst, endast en mening, att ett stort svalg är befäst mellan denna dikt och den närmast föregående utsagan. Frågan om denna dikts plats i den gammaltestamentliga litteraturen blir ännu mera invecklad därigenom att samma dikt nästan ordagrannt upprepas på ännu ett ställe i GT, nämligen i Jes. 2: 2—4, en omständighet, som redan vid textkritiken påpekades.

På forskningens nuvarande ståndpunkt kan man bortse från den särskilt av en del äldre forskare, såsom Theiner[1], Hitzig[2], Ewald[3], Reuss[4], Kuenen[5], men ock av några nyare, såsom Orelli[6] och

---

[1] Die 12 kleineren Propheten, sid. 200.

[2] Då Hitzig, Die zwölf kl. Propheten[3], sid. 196 anmärker: "Der wahre Verfasser des Stückes lässt sich noch nachweisen, es ist Joel", har ett sådant påstående allenast kuriositetsintresse, byggt som det är på den numera övergivna föreställningen, att Joel vore den äldste av skriftprofeterna. Ganska belysande är Keils kronologiska uppställning, enligt vilken denne profet skulle ha uppträtt redan o. 850; se hans Bibl. Comm. über die 12 kl. Propheten, 1866, sid. 7.

[3] Die Propheten des alten Bundes, Bd I[2], sid. 293.

[4] Das AT, übers., eingel. und erläut., Bd II, Die Propheten, sid. 135, 207.

[5] Kuenen lämnar frågan öppen, huruvida Mika själv eller en bearbetare infogat nämnda äldre profetia. Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des AT, autor. deutsche Ausg., Del II, sid. 361.

[6] Die zwölf kl. Propheten[2], sid. 109.

Strack [1] framkastade förmodan, att Jesaja och Mika övertagit denna dikt från en äldre profet och infogat den i sina resp. skrifter. I och för sig har man svårt att tänka sig, att två andliga stormän nedlåtit sig till att låna från en annan profet [2]. Men det är därjämte en ren orimlighet att antaga, det två samtida profeter, alldeles oberoende av varandra, kommit sig för att ur denna äldre profetiska skrift låna en och samma utsaga.

Likaledes kan man ock utan allt för stora betänkligheter draga ett streck över den av Caspari [3], Keil [4], Ryssel [5], Robertson Smith [6], Halévy [7], v. Hoon-

---

[1] Einleitung in das AT[6], sid. 92, 116.

[2] Marti, Komm. till Jesaja, sid. 27 (KHC) hänvisar till Jer. 23: 30, där ett sådant tillvägagångssätt, värdigt de falska profeterna, stämplas som stöld av Jahves ord. Detta bibelställe kan säkerligen användas såsom paradigm för de sanna profeternas uppfattning av denna sak, även om det ej kan räknas såsom en äkta Jeremia-utsaga. Jfr till stället Cornill, Das Buch Jeremia, sid. 274, Giesebrecht, Komm. t. Jeremia[2], sid. 133 (HK) och Rothstein i Kautzschs AT, Bd I[3], sid. 739.

[3] Über Micha den Morasthiten und seine prophetische Schrift, sid. 444 ff.

[4] Bibl. Comm. über die zwölf kleinen Propheten, 1866, sid. 323, not. 1.

[5] Textgestalt und Echtheit d. B. Micha, sid. 223.

[6] Encyclopaedia Biblica, art. Micah.

[7] Recherches bibliques: Le livre de Michée i Revue sémitique, vol. 13, sid. 3 f. Jfr ock vol. 12, sid. 213 ff., där han bl. a. söker påvisa, att 4: 1—5 ursprungligen har följt på 4: 6—7, genom vilket arrangemang והיה i 4: 1 skulle få en bättre plats än för närvarande.

acker[1] företrädda uppfattningen, som vill tillerkänna Mika prioritetsrätten till utsagan. Man brukar till försvar för en sådan uppfattning framhålla, att utsagan bättre inordnats i sammanhanget i Mikas bok än i Jesajas, och att dess text hos Mika bär den ursprungligaste prägeln och är bäst bevarad. Vad det sista angår, är det i stort sett med verkligheten överensstämmande, såsom ock av vår kortfattade textbehandling torde ha framgått. Endast på ett ställe, nämligen vid slutorden i Mi. 4: 3ᵃ, är Jesaja-texten att föredraga[2]. Särskilt har Jesaja-texten stympats vid slutet av utsagan. Men denna omständighet betingas av förhållanden, som ej ha med författarefrågan att skaffa. Vad den förstnämnda punkten beträffar, är den ej heller beviskraftig, då även hos Mika utsagan har en ytterst olycklig plats. För övrigt ligger Jer. 26: 18 som ett orubbligt stenblock i vägen för antagandet av Mikas prioritet. De äldstes försvar av Jeremia hade fallit till jorden, om man på den tiden vid sidan av domsutsagan 3: 12 även känt trösteprofetian 4: 1 ff. I detta sammanhang bör ock hänvisas till profetens i kapp. 2—3 tillräckligt dokumenterade hätskhet mot huvudstaden och dess ledande män, på grund varav ett sådant förhärligande av Jerusalem måste ha varit honom innerligen motbjudande. 5: 1—3 passar med sitt framhävande av en landsortsstad på huvudstadens

---

[1] Les douze petits prophètes, sid. 381.

[2] Se ovan, sid. 98 f).

bekostnad så mycket bättre i stycke med hans egenart[1].

Annorlunda förhåller det sig med den uppfattning, som går stick i stäv mot den senast omnämnda. Även om Jer. 26: 18 aldrig kommit under våra ögon, skulle vi väl, om valet stått mellan Jesaja och Mika, ha gissat på den förre såsom författaren. I sanning vore denna dikt med dess skarpt utmejslade form och dess världsfamnande tankar den "konungslige" Jesaja värdig. Denna uppfattning har ock funnit sådana förespråkare som Roorda[2], Duhm[3], Bertholet[4], Staerk[5], König[6], Baudissin[7] m. fl.

---

[1] Buhl, J. M. P. Smith m. fl. anföra mot denna hypotes bland annat även den omständigheten, att det omedelbart föregående stycket, Mi. 3: 12, har uttalats under Hiskia och således betydligt senare än den tidpunkt, vartill Jes. 2—4 visar hän, näml. det syro-efraimitiska kriget. Emellertid torde hypotesen knappt beröras av denna invändning, då dess förespråkare kunna svara, att av utsagans nuvarande plats i Mikas bok intet slut kan dragas angående dess ålder i förhållande till den närmast föregående utsagan.

[2] Commentarius in vaticinium Michae, sid. 73 f.

[3] Kommentar till Jesaja[3], sid. 14 f. (HK).

[4] Die Stellung der Israeliten und Juden zu den Fremden, sid. 97 ff.

[5] Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten, sid. 96 ff.

[6] Geschichte der alttestamentlichen Religion, sid. 331 ff.

[7] Einleitung in die Bücher des AT, sid. 341 f., 524 f. Även om Baudissin anser det sannolikt, att denna utsaga här infogats av en samlare "aus anderm Jesajanischen Zusammen-

I bestämd opposition mot dem, som i denna utsaga se ett citat från en äldre profet, uppställer Roorda satsen: "... neminem alium quam Iesaiam illius vaticinii esse auctorem", l. c. Emellertid är hans motivering ganska egendomlig. Överskriften Jes. 2: 1 skulle endast avse den närmast följande utsagan, Jes. 2: 2—4. Med denna överskrift har författaren till utsagorna i Jes. 1—5 uttryckligen velat framhålla, att utsagan i fråga är ett citat från Jesaja. Härav skulle följa, att författaren till de andra i Jes. 1—5 sammanförda utsagorna icke är Jesaja, utan en annan profet, sannolikt Mika. Mika skulle således m. a. o. ha citerat en och samma Jesaja-utsaga två gånger, först på en tidpunkt, då dess jesajanska ursprung var alla välbekant, Mi. 4: 1—4, sedan längre fram, då man redan hunnit glömma dess härstamning, med Jesajas namn tydligt angivet, Jes. 2: 1 ff.[1] Mig veterligen har Roorda icke fått någon efterföljare i att fråndöma Jesaja de fem första kapitlen av hans bok. Att närmare gå in på en vederläggning av denna Roordas mening skulle föra för långt bort från huvudfrågan; det kan blott anmärkas, att överskriften Jes. 2: 1, som endast för den

hang", lämnar han dock den möjligheten öppen, att citatet kan ha hämtats från en annan äldre profet.

[1] "Primum non nominato auctore, quum oraculum omnibus notum esset, et omnes prophetam, a quo editum esset, novissent; deinde aliquot annos post, quum non amplius recens esset oraculi istius memoria, praemisso prophetae nomine." a. a., sid. 74.

verkar frapperande, som fasthåller vid denna profetskrifts litterära enhetlighet, finner sin enkla förklaring i det sakförhållandet, att vi i Jes. 2—4, resp. 2—5, ha en ursprungligen självständig samling utsagor, sannolikt från profetens tidigare verksamhet. I denna form torde hypotesen utan vidare kunna tillbakavisas.

Berättigade anmärkningar kunna också riktas mot Bertholets[1] behandling av denna utsaga, i det att han långt ifrån lyckas att på ett övertygande sätt påvisa släktskapen mellan denna dikts och andra av alla erkända Jesaja-utsagors idé-innehåll. Därjämte bygger han alltför mycket sin bevisföring på i hög grad omdebatterade utsagor.

Bland annat hänvisar han till 2: 6 ff. Skola icke, frågar han, folken, då deras avgudar på domens dag visa sin intighet, i sin hjälplöshet vända sig till Jahve och vandra på hans vägar[2]. Härpå kan man svara, att även under förutsättning att det här vore fråga om folken, likväl omkvädet v. 10 och v. 19 pekar åt helt annat håll. Det lyder nämligen efter förbättrad text sålunda: "Flyn in i klippan och gömmen eder i jorden för Jahves fruktansvärda makt och för hans höga majestät". Med bästa

---

[1] Die Stellung der Israeliten und Juden zu den Fremden, sid. 98 f.

[2] "Sollten nicht an jenem Tage, da "Jahwe allein erhaben ist" (2: 11, 17), nicht jene Götzen in ihr Nichts zusammensinken und ihre hülflosen Verehrer (die Völker) zu Jahwe kommen, um sich mit Bewusstsein auf seine Wege leiten zu lassen?" l. c.

vilja i världen torde man ej härur kunna utläsa någon Jesajas tanke, att folkvärlden av fri övertygelse skulle vända sig till Jahve. För övrigt är, såsom ovan, sid. 19, påpekades, denna utsaga trots den universella inramningen icke riktad mot hedningarna, utan mot egendomsfolket.

Vidare söker han genom hänvisning till de långt ifrån allmänt erkända ställena Jes. 11: 6 ff.; 32: 1 ff.; 32: 15 ff. leta sig fram till den i vår utsaga förutsagda mellanfolkliga freden. Om det förstockade folket 6: 9 ff. i en lyckligare framtid kommer till insikt och förstånd 32: 3 f., då är det väl ock, anser Bertholet, profetens mening, att även hedningarna skola få del i frälsningen. Och, fortsätter han, då djurvärlden och den döda naturen upptagas i fridsriket, som Gud skall upprätta för egendomsfolkets skull 11: 6 ff., 32: 15 ff., icke skola väl då hednafolken, som förut oroat egendomsfolket, bli därifrån utestängda[1]? Genom detta ganska konstlade resonemang lyckas han icke påvisa, att Jes. 2: 2—4 utgör en så nödvändig komplettering av Jesajas framtidsideal, att utsagans jesajanska upprinnelse kan anses höjd över varje tvivel.

Duhms förslag[2] är mycket tilltalande. Denne forskare ser i Jes. 2: 2—4 den första dikten i en sammanhängande diktcykel, i vilken ytterligare tre från Jesaja stammande dikter ingå, nämligen Jes.

---

[1] a. a. sid. 99.

[2] Se hans kommentar till Jesaja[3], sid. 14 f. (HK).

11: 1—8; 32: 1—5; 32: 15—20[1]. Visserligen kan det ej med bindande skäl bevisas, att Jesaja är författaren, men sannolikheten talar därför. Om Jesaja skrivit dessa dikter, måste han ha gjort det i sin höga ålderdom, m. a. o. efter Sanheribs fälttåg 701, och icke för en bredare publik, utan för sina hängivna själsfränder.

Men frånsett, att ett sådant antagande är en svag grund att bygga på, vilket Duhm själv medger, synes mig släktskapen mellan Jes. 2: 2—4 och de övriga dikterna ingalunda vara så självklar, att det skulle vara skäl att fortsätta på denna väg.

Duhm har alldeles rätt, då han påstår, att vi hos Jesaja möta tankar, vilkas följdriktiga utveckling måste föra till det tankeinnehåll, som utmärker denna dikt. I detta sammanhang hänvisar han till Jes. 1: 10 ff.; 2: 7; 8: 6; 28: 16; 30: 15 ff.; 31: 9. Men allt detta hjälper oss föga, då det ej genom direkta citat ur hans förkunnelse kan påvisas, att

---

[1] Jes. 11: 1—8 jämställer jag med Jes. 9: 1—6 och anser dem båda utgöra integrerande delar av Jesajas profetiska förkunnelse. Längre fram — vid Mi. 5: 1—3 — skola vi återkomma till dessa klassiska Messias-utsagor.

Jag är vidare övertygad om de båda övriga utsagornas jesajanska upprinnelse; så vitt jag kan finna, tvingar oss intet att i dem se ett tillägg från senare tid. Att 32: 1—5 i poetisk kraft skulle stå tillbaka för 11: 1—6, kan jag ej inse (contra Guthe i Kautzschs AT, Bd I³, ad loc.).

Som allmänt omdöme torde man kunna säga, att nämnda tre utsagor ligga på samma linje som de såsom äkta erkända framtidsutsagorna Jes. 1: 1—8 och 28: 5—6.

han tagit steget fullt ut. Avståndet är nämligen utan gensägelse mycket stort mellan hans skarpa ord till jerusalemiterna om Jahves ord och vår Guds lag. Jes. 1: 10 ff. och deras av alla nationer erkända betydelse Jes. 2: 2 = Mi. 4: 2. Likaledes är det ett långt steg mellan hans nitälskan mot krig och krigsväsen såsom oförenliga med Jahves egendomsfolks välfärd Jes. 2: 7 ff.; 30: 15 ff. och den i vår dikt besjungna allmänna världsfreden Jes. 2: 4 = Mi. 4: 3. Svårt torde det ock vara att från "Siloas så stilla flytande vatten" Jes. 8: 6, "den dyrbara hörnstenen på Sion" Jes. 28: 16 och "Jahves eld på Sion och hans ugn i Jerusalem" Jes. 31: 9, alltsammans sinnebildliga uttryck för Jahves härlighet såsom sitt folks beskyddare, slå en bro över till det — i rent yttre mening — över jordens höjder tronande Jerusalem, som öppnar sina portar för alla hednafolk Jes. 2: 2 = Mi. 4: 1.

Såsom redan ovan nämndes, höra även Staerk[1] och König[2] till försvararna av denna hypotes.

Den förre förknippar denna utsaga med den jesajanska idén om Guds absoluta världsherravälde, varunder allt mänskligt måste underordna sig. Den senare betonar, huru en hela världen omfattande blick redan från början hörde till den profetiska religionens egenart.

Själv är jag den siste att förneka den religiösa

[1] Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten, sid. 96 ff., 132.

[2] Geschichte der alttestamentlichen Religion, sid. 331 f.

universalismen i 8:de århundradets profetiska förkunnelse. I annat sammanhang[1] framhölls det, huru redan för en Amos eller en Jesaja Jahve var all världens Gud, världshistoriens rättfärdige och allsmäktige Gud. Likaledes kan det ej förnekas, att både Amos och Jesaja och, såsom av Mi. 1: 2—7 framgår, även Mika kunde ge domen över egendomsfolket en universalistisk inramning[2].

Men frågan är, om deras universalism kunde nå en så världsomspännande vidd, kunde så rymma hela folkvärlden, kunde tänka tanken: *jahvereligionen — världsreligionen* så till slut, som fallet är i vårt stycke. I en följande undersökning skola vi söka ge svar på denna fråga för Jesajas del[3].

Mot den hypotes, om vilken sist handlats, träder en annan, med densamma ämbördig, om icke rent av densamma överlägsen, därföre att den är säkrare förankrad i de profetiska idéernas tillblivelsehistoria så långt en sådan med vårt ganska fragmentariska urkundsmaterial kan skönjas. Enligt denna uppfattning måste vår utsaga antagas tillhöra efterexilsk tid, eftersom dess idé-innehåll synes peka i denna riktning. Vår utsaga skulle i så fall stamma från en efter fångenskapens tid levande profetisk diktare och har sedan av en samlare infogats här i Mikas bok, av en annan i Jesajas, vilket har sin grund i traditionens vacklande mellan dessa båda

[1] Se sid. 18.
[2] Se sid. 19.
[3] Se sid. 116—25.

profeter såsom diktens upphovsmän. Denna uppfattning, som väl kan anses såsom den numera allmännast antagna, räknar bland sina förespråkare — med utrymme lämnat för ringare avvikelser i enskildheter — sådana forskare som Stade [1], Wellhausen [2], Cheyne[3], Marti [4], Nowack [5], Cornill [6], Hackmann [7], G. Buchanan Gray [8], Grimm [9], J. M. P. Smith [10], Volz [11] m. fl.

I sin iver att försvara denna hypotes synas en del av ovannämnda forskare skjuta ett gott stycke över målet.

Så är det onödigt att, såsom J. M. P. Smith [12]

---

[1] ZAW 1881, sid. 165; 1884, sid. 292; Bibl. Theologie des AT, Bd I[1, 2], sid. 226, 230.

[2] Skizzen u. Vorarbeiten, Heft 5[2], sid. 139 f.

[3] Einleitung in das Buch Jesaja, sid. 9 ff., Komm. t. Mika, 1909, sid. 34 (Cambridge Bible for schools and colleges).

[4] Dodekapropheton, sid. 281; Kommentar till Jesaja, sid. 27 f. (KHC).

[5] Die kl. Propheten[2], sid. 223 f.

[6] Einleitung in das AT[5], sid. 167.

[7] Die Zukunftserwartung des Jesaja, sid. 153 ff.

[8] Kommentar till Jesaja, Bd I (I—XXVII), sid. 42 ff. (ICC).

[9] Euphemistic liturgical appendixes in the OT, sid. 81.

[10] Kommentar till Mika, sid. 83 f. (ICC).

[11] Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias, sid. 47, 66.

[12] "The pilgrimage to Mt. Zion is a postexilic idea, cf. Zc. 14: 16 ff., and its necessity could hardly have been felt until late in the postexilic age when the teachings of Deuteronomy and Priestly Code hade found such wide acceptance as to render the existence of local shrines like that of Elephantine impossible . . . ." Kommentar till Mika, sid. 84 (ICC).

gör, hänvisa till det sakförhållandet att pilgrimsfärder till Jerusalem först höra till efterexilsk tid. Ty här är det ej fråga om en pilgrimsfärd i egentlig mening. Hednafolken vandra här till Jerusalem icke för att tillbedja Jahve, utan för att bringa honom sin hyllning såsom den vise skiljedomaren i mellanfolkliga tvister. Att detta är meningen, framgår enligt min mening otvetydigt av Mi. 4: 3 = Jes. 2: 4: "Och han skall döma mellan hednafolken och skipa rätt åt mäktiga hednafolk". Duhm har rätt, då som förklaring härtill anmärkes: "So liessen sich die Römer ihr Zwölftafelgesetz in Delphi bestätigen, holten sich die Eleer beim Pharao Psammis Rat" [1]. I detta sammanhang omnämner Bertholet, att den tanken var israeliterna — liksom deras grannar fenicierna — långt ifrån obekant, att en främling i stället för att vända sig till en mänsklig beskyddare begav sig till en guds helgedom och blev dennes *ger* [2]. Om några pilgrimsfärder är det varken i det ena eller andra fallet fråga. — Särskilt olycklig är Smiths hänvisning till Sak. 14: 16 ff., då det där ej är fråga om en frivillig hyllning utan om en nödtvungen underkastelse. Det är skräcken för Jahves dom, som driver hednafolken att deltaga i firandet av lövhyddohögtiden.

Därmed föras vi osökt över till en annan missuppfattning. Tvärtemot denna utsagas tydliga inne-

[1] Komm. till Jesaja[3], sid. 15 (HK).

[2] Die Stellung der Israeliten u. Juden zu den Fremden, sid. 50.

börd understryka somliga forskare väl starkt tanken på hedningarnas omvändelse. Man observere härvid, hurusom Mi. 4: $2^{a\beta}$ = Jes. 2: $3^{a\beta}$ av rytmiska skäl utgår, varmed det skenbara stöd, som tanken på en hedningarnas omvändelse kunde sägas ha i denna versrad, undandrages densamma. Jfr sid. 98. Under alla omständigheter måste man se bort från sådana ställen, där omvändelsen i högre eller lägre grad tänkes framtvingad. Så anföra Marti[1], J. M. P. Smith[2] och Grimm[3] m. fl. Jes. 19: 16—22; 45: 14; 66: 23, Sef. 3: 9 och det förut omnämnda Sak. 14: 16—21. Egyptierna bäva och förskräckas för Jahve Sebaots upplyftade hand, som han lyfter emot dem, Jes. 19: 16—22[4]. Den för Deutero Jesaja egendomliga tanken, att Cyrus' segrar betyda hedendomens undergång och monoteismens seger i världen[5], möter oss i den färgstarka skildringen Jes. 45: 14. Profeten ser, huruledes fångarna från persernas segertåg mot egyptierna, etiopierna och Sebas resliga folk skola, bundna i kedjor, föras förbi Jerusalem och tvingas att hylla den där tronande Jahve. I Jes. 66:

---

[1] Kommentar till Jesaja, ad loc. (HKC); Dodekapropheton, ad loc.

[2] J. M. P. Smith, Kommentar till Mika, ad loc. (ICC).

[3] Grimm, Euphemistic liturgical appendixes in the OT, sid. 81.

[4] Detta anses numera tämligen allmänt såsom ett efterexilskt tillägg till Jesajas bok. Så redan Stade, ZAW 1884, sid. 292.

[5] Stade, Bibl. Theol. d. AT, Bd $I^{1.2}$, sid. 309. Smend, Alttestamentliche Religionsgeschichte[2], sid. 346 f.

23 [1] har världsmaktens sista anstorm mot Jerusalem redan krossats; det är fasan för en ny domsåtgärd från Jahves sida, som driver kvarlevorna av hednafolken att böja knä inför honom. På samma sätt är det i Sef. 3: 9 [2] och det redan omnämnda Sak. 14: 16—21 endast tal om en nödtvungen omvändelse. Intet av dessa citat hör således hit.

De tankar, på vilka vi ha att pröva bärigheten av denna hypotes, äro fastmer de huvudtankar, vilka, såsom ovan [3] omnämndes, behärska var sin strof.

Frågan blir: Visa dessa tankar nödvändigtvis ned i efterexilsk tid eller icke?

Vi börja med den tanke, som behärskar den första strofen, nämligen framhävandet av tempelbergets centrala ställning i folkvärlden, en betydelse, som här särskilt understrykes genom dess rent fysiska upphöjelse över alla jordens berg.

Redan tidigt spelade Sion, tempelberget, en stor roll för den religiösa åskådningen [4]. I denna riktning visar utom de sid. 110 f. anförda Jesajaställena kallelsevisionen Jes. 6: 1 ff. [5] Om en rent avgudisk vörd-

---

[1] Denna utsaga tillhör det prosastycke, Jes. 66: 5, 17—24, vilket, säkerligen härstammande från redaktorn, bildar avslutningen till Trito Jesajas brokiga skriftsamling.

[2] Sef. 3: 6—14, som både till innehåll och form — man observere bl. a. dess prosakaraktär — skarpt skiljer sig från de omgivande utsagorna, betraktas numera allmänt såsom ett sekundärt tillägg.

[3] Se sid. 101.

[4] Se sid. 23.

[5] Det ligger en påtaglig överdrift i Westphals påstående,

nad för templet tala Mi. 3: 9 ff. och hundra år längre fram i tiden Jer. 7: 4. Jfr ovan sid. 25.

Men Mikas och Jeremias protester hjälpte föga. Templets anseende steg undan för undan. Samarias undergång, Jerusalems räddning, gudstjänstens centralisation hade lagt en god grund. Deutero Jesaja, Hesekiel, Haggai och Sakarja byggde vidare. Bland hithörande, tempel och huvudstad lovprisande ställen kunna nämnas Jes. 51: 4 f.; 54: 11 ff.; 56: 7; 60: 1 ff.; 65: 17 ff., Hes. 40—48, Hagg. 1: 5 ff., Sak. 1: 14. Och om man vill gå ännu längre ned i tiden, är det nog att hänvisa till psaltaren, där lovsångerna till templets ära rent av hopa sig. Bland de mera karakteristiska psalmställena kunna anföras Ps. 26: 8; 27: 4; 42—43; 46; 84: 2 ff.; 87. Men intet av dessa ställen hör strängt taget hit. Visserligen är det i dem tal om templets och därmed Jerusalems centrala betydelse, dels för egendomsfolket, dels för folkvärlden i stort, men ingenstädes om tempelbergets tronande över alla jordens berg.

Mig veterligen förekommer denna tanke utom här endast i två gammaltestamentliga utsagor, näm-

---

att Jesaja trodde på templets okränkbarhet. Se Jahwes Wohnstätten, sid. 173 f. Jes. 28 pekar åt helt annat håll, så ock Jes. 10, 27—34.

Bl. a. har ock W. Robertson Smith, The prophets of Israel, sid. 285, gjort sig till förespråkare för denna uppfattning: "It is still the old faith in the inviolability of Zion, ... that forms the root of Isaiah's hope". Jfr också Bulmerincq, Das Zukunftsbild des Propheten Jeremia, sid. 80.

ligen i Sak. 14: 9 ff.[1] och Ps. 48: 2 f.[2]. Sakarjastället för oss rakt in i en skildring av världsdomen på den yttersta dagen. Jahve har just tagit sin boning i Jerusalem för att trona där såsom konung över hela världen. Då sker ett under. Berglandet runt om Jerusalem förvandlas till en slättmark från Geba ända till Rimmon. Men själva staden skall trona på sin höjd וראמה וישבה תחתיה. Här är således fråga om en rent geologisk förändring av landskapet för att staden, där Jahve bor, skall höja sig i ensamt majestät[3]. Det är således verkligen fråga om en fysisk upphöjelse, liksom i vårt ställe, varvid vi dock icke böra bortse från den skarpa åtskillnaden mellan de båda utsagorna, i det hedningarna här komma för att hylla Jahve, men där för att våga en sista anstorm mot hans stad.

Ännu omisskännligare är likheten mellan vårt ställe och Ps. 48: 2 f. Detta psalmställe lyder så:

---

[1] Jfr till detta ställe G. A. Smith, The book of the twelve prophets, Bd II, sid. 485 ff., Marti, Dodekapropheton, ad loc., Nowack, Die kleinen Propheten[2], ad loc.

[2] Att med Baethgen, Kommentar till Psaltaren[3], sid. 138 (HK) låta psalmen avse Jerusalems räddning 701 är omöjligt på grund av omnämnandet av ett flertal konungar, v. 5. Jfr Kautzsch i hans AT, Bd II[3], ad loc.

Till Kora-psaltarens efterexilska ursprung (ps. 42—49) se Steuernagel, Lehrbuch der Einleitung in d. AT, sid. 742.

[3] Möjligen spelar, såsom fallet är i Ps. 48, även här in föreställningen om gudaberget i norr. Jfr Gunkel, Kommentar till Genesis[2], sid. 31; Gressmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, sid. 115 f.

“Stor är Jahve och högtlovad i vår Guds stad på sitt heliga berg. Skönt höjer det sig, hela jordens fröjd, berget Sion, längst i norr הר ציון ירכתי צפון, den store konungens stad. Här är det liksom i vårt ställe fråga om tempelbergets och i och därmed Jerusalems centrala ställning i folkvärlden — Sionsberget är hela jordens fröjd. Och denna betydelse understrykes därmed, att det sammanställes med det mytiska gudaberget i norr, semiternas Olymp [1].

Då denna psalm liksom Sakarja-stället tillhöra sen efterexilsk tid, har således, efter dessa båda ställen att döma, tanken på Sionsbergets rent fysiska upphöjelse först framträtt ganska sent.

I fråga om en annan för vårt stycke egendomlig tanke, nämligen hednafolkens frivilliga hyllning av Jahve, vore man för att bevisa möjligheten av dess jesajanska ursprung frestad att hänvisa till Jes. 18: 7, där “etiopierna frambära skänker åt Jahve Sebaot“. Emellertid täcka dessa båda utsagor icke

---

[1] Till detta psalmställe anmärker Westphal, Jahwes Wohnstätten, sid. 45 f.: “In später Zeit freilich wurde auch der Götterberg im Norden mit in das Inventar der jüdischen Eschatologie aufgenommen, indem man ihn mit dem Berge Zion kombinierte. So erklärt es sich, wenn Ps. 48: 3 der Zion im äussersten Norden liegt.“

Se närmare om gudaberget i norr KAT[3], sid. 353; A. Jeremias, Das AT im Lichte des alten Orients[2], sid. 558: “Ps. 48 erscheint Jahwe in Flammen leuchtend auf seinem heiligen Berge, der Nordberg zittert vor ihm“. Jfr ock Gunkel, Kommentar till Genesis[3], sid. 31; Gressmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, sid. 115 f.

varandra. Det är nämligen två skilda saker, om ett bestämt namngivet folk, såsom etiopierna, av en särskild anledning kommit till insikt om Jahves makt och hembär honom sin hyllning, och om det blott i största allmänhet talas om honom hyllande hednafolk[1]. Även om Jesaja i Jahve såg världshistoriens allsmäktige Gud, saknade hednafolken såsom en åtskillnadslös massa allt intresse för honom, ett intresse som först möter oss hos fångenskapsprofeterna och sedan efter fångenskapens slut hos Sakarja, Tritojesaja, Joel och Jona. För övrigt är Jes. 18: 7 icke ett äkta jesajanskt ord, utan ett tillägg till 18: 1—6 av en efterexilsk skriftställare, som ej ens aktat mödan värt att efterlikna den ursprungliga utsagans sköna rytm.

Bland andra sena efterexilska utsagor, som liksom Jes. 18: 7 gå i stil med vårt stycke, kunna nämnas Jes. 11: 10; 25: 3, Jer. 3: 17; 16: 19, Ps. 102: 23. Från den tidigare efterexilska perioden ha vi en med vår, särskilt med hänsyn till den mot hedningarna aktningsfulla varma undertonen, på det närmaste besläktad utsaga, nämligen Sak. 8: 20 ff. Med underbar klarhet skimrar tanken på hednavärldens frivilliga hyllning av Jahve igenom dessa slutord till Sakarjas bok[2]. I det svar, som Sakarja i prästernas

---

[1] Den jämförelse, som Stade (ZAW 1884, sid. 292) uppdrager mellan Jes. 18: 7 och Jes. 19: 9, är ännu av intresse, även om den i så måtto är föråldrad, att han i den förra utsagan ser en ursprunglig beståndsdel av Jesajas bok.

[2] Säkerligen hör kap. 8 på det närmaste tillsammans med

och profeternas namn ger på den till dem framställda frågan, huruvida fastedagarna allt framgent skola firas, skildrar han i lysande bilder den lycka, som stundar för Jerusalem. Men utsagans höjdpunkt utgöra dessa ord: "Ännu en gång skall det ske, att folk skola komma hit och många städers innevånare; och innevånarna i den ena staden skola gå till den andra och säga: Upp, låtom oss gå åstad och bönfalla inför Jahve och söka Jahve Sebaot; jag själv vill ock gå och söka Jahve Sebaot i Jerusalem och bönfalla inför Jahve". Med andra ord: hedningarna skola söka sig in till Jahve för att få del av den lycka, som tillfallit Jerusalem. I detta sammanhang hänvisar jag ånyo till de redan ovan citerade ställena ur Trito Jesaja, nämligen Jes. 56: 7 och 60: 3, ävenledes tillhörande den första, eller åtminstone den andra mansåldern efter fångenskapens slut.

Hos Deutero Jesaja hopa sig parallellerna, såsom det är att vänta av hans djärva tro på Jahves snart stundande världsherradöme, även om tanken på hednafolkens frivilliga hyllning av Jahve är, om jag så får säga, mera religiöst färgad än i vårt stycke, med andra ord, mera sammanfaller med tanken på

---

kap. 7. I så fall stammar även kap. 8, såsom av 7: 1 framgår, från dec. 518. Jfr Marti, Dodekapropheton, sid. 421 ff., Nowack, Die kleinen Propheten[2], sid. 370, Wellhausen, Skizzen u. Vorarbeiten, Heft 5[2], sid. 180 f.

Däremot lämnar G. A. Smith, The book of the twelve prophets, Bd II, sid. 323 f., frågan öppen angående dateringen av utsagorna i 8:de kapitlet.

deras omvändelse[1]. Att bland mängden parallellställen särskilt understryka några enstaka torde ej vara behövligt. Jag vill här blott hänvisa till Ebed-Jahve-styckena med deras starkt framträdande missionsintresse. Se Budde, Altisraelitische Religion[3], sid. 122. I Hesekiels bok med dess mot hedningarna avvisande, understundom hätska hållning[2] söka vi denna tanke förgäves, såväl som i de starkt tidshistoriskt färgade profetskrifterna under sista förexilska perioden[3]. Mig veterligen gäller detta ock Jeremias ursprungliga utsagor[4].

Tanken möter oss sålunda först hos Deutero Je-

---

[1] I Ebed-Jahve-styckena ser jag emot Duhm, Komm. till Jes.[3], sid. XV (HK) m. fl. en ursprunglig beståndsdel av Deutero Jesajas skrift. Ang. denna sak hänvisar jag till Budde, Geschichte der alt-hebräischen Litteratur, sid. 162 ff., Marti, Kommentar till Jesaja, sid. 360 f. (KHC), Stave, Inledning till Gamla testamentets kanoniska skrifter, sid. 184 och Steuernagel, Lehrbuch der Einleitung in d. AT, sid. 516 ff.

Om man fasthåller vid den under alla förhållanden naturligaste förklaringen: Ebed Jahve = Israel, torde inga större svårigheter uppstå vid antagandet av Deutero Jesaja såsom författaren även till Ebed-Jahve-styckena.

[2] Till förhållandet i detta avseende mellan Hesekiel och Deutero Jesaja anmärker Stade, Bibl. Theol. des AT, Bd I[1. 2.], sid. 309: "Während nach Hezekiels Gottesvorstellung die strengste Absonderung Israels von aller Welt stattfinden muss, wird von Deuterojesajas Vorstellung aus das Heidentum überwunden".

[3] Jfr Hackmann, Die Zukunftserwartung des Jesaja, sid. 153 ff.

[4] Bland de sekundära ställen, där tanken möter oss, citerades redan Jer. 3: 17, 16: 19.

saja, men i sin för vårt stycke speciella utformning först hos Sakarja och Trito Jesaja.

I intimt samband med den sist berörda tanken står en annan, nämligen världsfredstanken, eftersom profeten i världsfreden ser en följd av Jahves verksamhet som skiljedomare mellan folken.

Mig veterligen möter oss denna tanke endast en gång till i GT, nämligen i den bekanta adventstexten Sak. 9: 9 ff. Vers 10 har denna lydelse: "Så skall jag utrota vagnar ur Efraim och hästar ur Jerusalem; ja, stridens bågar skola utrotas och han skall tala frid till folken. Och hans herradöme skall nå från hav till hav, och ifrån floden intill jordens ändar". Deutero Sakarja synes sålunda ock skymta långt borta i fjärran en paradisisk guldålder, då vapnen sönderbrutits och folken leva i frid med varandra under den fridsälle Messias-konungens spira.

Emellertid ingår tanken på frid, ro och säkerhet i den profetiska framtidsbilden. Den tillhör enligt mitt förmenande redan Jesajas framtidsbild, nämligen i de redan ovan berörda, underbart sköna dikterna Jes. 9: 1 ff.; 11: 1 ff.; 32: 1 ff. I den förstnämnda är det verkligen tal om utrotande av krig och blodig klädnad, i Jes. 11: 4 däremot om frid mellan djuren och till sist i 32: 1 ff. om undersåtars lycka under en rättfärdig konung. Emellertid är den lycka, som i dessa tre Jesajaställen besjunges, begränsad till Jerusalem eller åtminstone till Judéen. Wellhausen[1] anmärker om de två sistnämnda utsa-

[1] Prolegomena zur Geschichte Israels[5], sid. 422.

gorna träffande: "Man glaubt gewöhnlich, es sei hier ein allgemeines goldenes Zeitalter auf Erden geweissagt, aber Jesaias redet bloss von dem heiligen Berge als Schauplatz, worunter er die ganze Stadt Davids als Mittelpunkt seines Reiches versteht".

I lika glödande färger skildra senare utsagor, såsom Jes. 35: 9; 60: 17 ff.; 62: 8 f.; 65: 25, Hos. 2: 20, Sef. 3: 13 ff., Sak. 2: 5—9; 14: 21, det kommande paradiset, framtidens underbara fridsrike, men ock alla med detta fridsrike avgränsat till Jerusalem eller det heliga landet.

Världsfredstanken möter oss sålunda utom här i vår utsaga endast i en utsaga från grekisk tid, Sak. 9: 10.

Av denna undersökning torde ha framgått, att de huvudtankar, som behärska var sin strof i denna dikt, först möta oss i exilsk eller efterexilsk tid. Och vi kunna tryggt påstå, att den speciella utformning av dessa tankar, som karakteriserar vår dikt, är alltigenom *efterexilsk*.

Därmed har ock den ovan uppställda frågan besvarats, huruvida Jesaja tagit steget fullt ut, d. v. s. huruvida hans universalism kunde nå en sådan spännvidd, att den hade rum för den i vår utsaga klart uttryckta tanken: *Jahve-religionen — världsreligionen.*

Nu stanna emellertid några framstående forskare vid ett *non liquet,* så bl. a. Buhl[1] och Smend[2]. Den

---

[1] Kommentar till Jesaja², sid. 34.

[2] Alttestamentliche Religionsgeschichte², sid. 224: "Über Jes. 2: 2—4 = Mi. 4: 1—5 lässt sich nichts ausmachen. Dass

förstnämnde framhåller med rätta, att vi vid behandlingen av en isolerad, på all historisk färg blottad utsaga som den föreliggande "stå inför ett av de vanskligaste spörsmål, som den senaste fasen i behandlingen av profeternas skrifter har uppställt". Men även om man icke på tvingande sätt kan bevisa eller motbevisa, att Jesaja tagit steget fullt ut — därtill är det material, som de profetiska skrifterna erbjuda, alltför bristfälligt och alltför sprött —, så tror jag dock, att man kan komma till ett sannolikhetsslut. Mera får man icke begära. Och jag tror, att ett sådant slut måste peka i den riktning, som ovan antytts.

I varje fall är det ett faktum, att Jesaja ingenstädes i de erkänt ursprungliga delarna av sin skrift svingat sig upp till den vidhjärtade universalism, som i vår utsaga möter oss. Och under förutsättning att denna så till innehåll som form bländande utsaga verkligen härstammade från honom, vore det oförklarligt, varför den under mer än ett och ett halvt århundrade ej lämnat något som helst spår efter sig.

Om jag sålunda anser det sannolikt, att denna utsaga stammar från en minst ett och ett halvt århundrade efter Jesaja levande profetisk diktare, vågar jag däremot icke, såsom några forskare göra, fixera någon bestämd tidsperiod. Den kan ha fram-

---

diese Worte ihres Inhalts wegen jünger sein müssten als Jesaja, ist wohl zu viel behauptet".

kommit mot slutet av exilen såväl som under efterexilsk tid, och i senare fallet hindrar oss intet att gå ned i slutet av den persiska eller i början av den grekiska perioden. Under längre eller kortare tid har den så kurserat såsom en namnlös dikt, tills den av samlarna infogades i Jesajas bok i stympad form, men i Mikas bok i sitt ursprungliga skick.

Vår undersökning angående 4: 1—5 har slutförts. En anmärkning av Sellin till frälsningsutsagorna i Mi. 4—5 tvingar oss emellertid att gå in på en fråga, som vi vid 2: 12 f. trott oss kunna förbigå. Han formulerar sin anmärkning nämligen sålunda: "Das deuterojesajanische Kolorit (gemeint sind die Bilder vom Versprengten, Hinkenden, Kranken u. s. w. 4: 6 f.) findet sich in babylonischen und ägyptischen Prophezeiungen schon im 2. Jahrtausend. Das Abrupte, Unzusammenhängende, Springende gehört gerade zum eschatologischen Stil" [1]. Vi äro därmed inne på den brännande frågan om det *eskatologiska schemat* och den därmed nära sammanhängande frågan om *frälsningsutsagornas ålder* i de äldre profeternas skrifter.

Den som något sysslat med den profetiska litteraturen vet, huru titt och tätt en frälsningsutsaga följer omedelbart på en domsutsaga. Det ligger därför ingalunda någon överdrift i ovannämnda uttryck. Det synes verkligen för kompositionen av vissa par-

---

[1] Einleitung in das AT., sid. 96.

tier i den äldre profetiska litteraturen ett schema ligga till grund, schemat *ofärd — frälsning.*

Nu har Ed. Meyer[1] framkommit med det ganska överraskande påståendet, att detta eskatologiska schema helt enkelt vore av *egyptiskt* ursprung. Som bevis anför han följande paralleller ur den fordom rika, men numera till några få torftiga rester reducerade profetiska litteratur, som det gamla Egypten frambragt.

Den första är en profetia av en präst på konung Snefnis tid (reg. o. 2950)[2]. Profetian börjar med en skildring av en olyckstid, under vilken asiatiska horder översvämma Egypten. Solen lyser endast en timma om dagen, markens gröda förtvinar, hungersnöden rasar och ondskan tar överhand. Sedan kommer hjälparen, en konung från södern, född av en nubisk kvinna; han sätter Egyptens dubbelkrona på sitt huvud, slår fienderna och återinför ordnade förhållanden. "Lögnen skall utkastas och sanningen åter komma till sin plats." [3] — Den andra är en

[1] Die Israeliten u. ihre Nachbarstämme, sid. 451 ff.

Jfr A. Jeremias, Das AT im Lichte des alten Orients[2], sid. 406, not 2.

[2] Jag ger här en kort sammanfattning av innehållet i dessa egyptiska profetior enl. texten i Gressmanns Altorientalische Texte u. Bilder z. AT, Bd I, sid. 204 ff.

[3] Petersburgstexten till denna profetia stammar enligt Golenischeff från 18:de dynastiens tid; ett av Spiegelberg meddelat fragment tillhör den 19:de dynastien. Själva avfattelsen av texten ligger ännu ett stycke längre tillbaka i tiden. Se a. a., Bd I, sid. 204 ff.

profetia av ett lamm under konung Bokchoris (reg. o. 720). Även här först en skildring av en Egyptens olyckstid. "Olyckan är stor i Egypten. Gråt Heliopolis i öster, gråt Hermopolis, de göra vägarna från Hebit? ...., gråt Thebe ....!" Därefter vänder sig Egyptens öde. En gudom vänder åter sitt ansikte till Egypten och överger dess fiender. Egyptierna företaga ett lyckosamt hämndetåg till Syrien och finna där Egyptens bortrövade gudakapell. Till sist tal om den lycka, som därav blir en följd [1]. — Den tredje, vars ålder är omtvistad, återfinnes på ett grekiskt papyrusfragment från 3:dje århundradet e. Kr. Det är en profetia av en krukmakare under en konung Amenopis' regering [2]. Så vitt denna profetias fragmentariska tillstånd tillåter ett omdöme, är det även här fråga om en på grund av syrisk invasion inbrytande ofärdstid för Egypten, på vilken en från öster kommande konung gör slut. Under hans fridsälla regering råder ett sådant välstånd, att de, som överlevat olyckstiden, önska, att de, som förut avlidit, måtte uppstå för att få del av allt det goda. — Som en fjärde parallell brukar anföras en

[1] Papyrustexten till denna profetia stammar från år 7 e. Kr. Se a. a. Bd I, sid. 206 f.

[2] Det är ej omöjligt, att de tidshistoriska anspelningar, som avspegla den hellenistiska tidens förhållanden, så omnämnandet av Alexandria, äro att betrakta som senare tillsatser. Återstoden skulle i så fall möjligen stamma från den 18:de dynastiens tid, åtminstone namnet Amenopis (Amenhotep?) synes peka i denna riktning. Se a. a., Bd I, sid. 207.

till såväl form som innehåll ytterst osäker papyrustext, som befinner sig i Leidens museum. Den synes, såvitt man kan se, innehålla "en vis mans maningsord till en konung". Där talas om en, som efter en olyckstid bringar hjälp, vare sig det är fråga om en gud eller en jordisk konung. "Han är en herde för alla. Intet ont är i hans hjärta. Går hans hjord vilse, använder han hela dagen för att åter samla den tillhopa o. s. v." [1]

Enligt Ed. Meyer ha vi här ett visserligen av tidsförhållandena omgestaltat, men dock fixerat, traditionellt schema, som går tillbaka till urgamla tider och kanske likaväl ägde bestånd under konung Cheops som under den 12:te dynastien och ptolemeerna, och vars innehåll kortast så kan angivas. Först bryter en tid in över Egypten, då olycka följer på olycka, därpå en tid av lycka, varunder gudarna åter i nåd vända sig till Egypten och överhopa det med välsignelser.

Och han framhåller med skärpa, huru vi i grunden ha samma schema hos de gammaltestamentliga profeterna. Först en tid av svår hemsökelse, den politiska maktens undergång och ödeläggelse av landet och dess helgedomar, men sedan Messiasrikets härlighet under den rättfärdige, Gud välbehaglige konung, som, tillhörande det gamla konungahuset, utsträcker sitt välde över alla folkslag [2]. Att han ej

---

[1] a. a., Bd I, sid. 209 f.

[2] Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, sid. 452 f. A. Jeremias instämmer såtillvida med Ed. Meyer som han

blott avser den yttre ramen, schemat, utan ock innehållet, framgår tydligt av denna sats: "Es ist ganz klar, dass die Propheten hier mit traditionellem Gut arbeiten, das keiner von ihnen geschaffen hat u. das schon Jahrhunderte vor Amos bestanden haben wird. Ihr individuelles Eigentum ist nur die Ausgestaltung im Einzelnen". l. c.

Det är redan svårt, att på grund av föreliggande texters ytterst fragmentariska och svårtydda beskaffenhet säkert avgöra frågan om deras ålder och deras egenskap av förutsägelser och därmed frågan om det i dem föreliggande eskatologiska schemat. Redan därför blir den mellan detta egyptiska schema och de gammaltestamentliga profetskrifterna uppdragna parallellen av tvivelaktig beskaffenhet.

Om vidare hänsyn tages till den andligen självständiga ställning i synnerhet i religiöst avseende, som Israel av gammalt intog gentemot Egyptens i

---

anser, att här föreligger ett historiskt sammanhang, men det är enligt honom ej fråga om ett lån från israelitisk sida, utan blott ett ytterligare bevis för den enhetliga gammalorientaliska världsåskådningen; a. a. sid. 406.

Gentemot Meyers och A. Jeremias' antydda uppfattning vänder sig Ed. König med den berättigade anmärkningen, att man får akta sig för en mekanisering av det mänskliga andelivets historia, så att man, såsom här, frånkänner senare släkten varje självständig tankegång och gör dem till tanklösa efterhärmare av framfarna släktled; se hans broschyr Das alttestamentliche Prophetentum und die moderne Geschichtsschreibung, sid. 61.

många stycken överlägsna kultur[1], blir det föga troligt, att ifrågavarande eskatologiska schema jämte dithörande traditionellt gods redan i gammal tid skulle ha invandrat i Israel[2]. Men enligt mitt förmenande måste satsen helt tillbakavisas, att en till synes så torftig och intetsägande profetisk litteratur, som de just anförda texterna ge vid handen, skulle i så hög grad påverkat Israels främsta andliga stormän, att för dem endast den individuella utformningen och det etiska fördjupandet av stoffet bleve till övers.

Med ännu större iver men med ännu ringare utbyte har man kastat sig över den *assyrisk-babyloniska* litteraturen för att där finna paralleller till den gammaltestamentliga profetismens eskatologiska schema. Här vore nämligen en sådan parallellitet snarare tänkbar, eftersom redan i gammal tid, sannolikt genom kanaaneisk förmedling, mytiskt stoff från Babel upptagits och förarbetats i Israel. — Bland fackmän på området, som ägnat även denna fråga uppmärksamhet, nämner jag endast Zimmern och A.

---

[1] Detta medges oförbehållsamt av Ed. Meyer, a. a., sid. 449: "In der eigentlichen Religion, Götterglaube u. Kultus, vermag ich nirgends ein ägyptisches Element zu entdecken".

[2] Det gamla Israels självständighet gentemot egyptiskt inflytande betonas mycket starkt av Hölscher, Die Propheten, sid. 458 ff.

Han tillbakavisar därför Meyers sats vad angår den äldre profetismen, men anser det möjligt, att under grekisk tid ett sådant inflytande kan ha gjort sig gällande. Det är emellertid enligt min mening svårt att avgöra, huruvida detta i någon mån påverkat den slutliga gestaltningen av våra profetböcker.

Jeremias[1]. — Mycket starkt framhäves denna parallellitet av Gressmann och Bertholet m. fl.[2]

Man hänvisar i allmänhet till den babyloniska *omina*-litteraturen, där det är tal om en frälsningstid och en olyckstid[3]. Om en olyckstid talas det ock i de s. k. förbannelseformlerna, i vilka babyloniska konungar hotas med olycka, om de icke regera efter gudarnas vilja och landets lagar. I en sådan formel heter det: "En sådan furste (d. v. s. en som ej regerar sitt land väl) skall erfara olycka, hans hjärta skall ej bli glatt, under hans regering skola kamp och tvedräkt ej upphöra o. s. v." [4] I somliga texter talas det om sol- och månförmörkelse, såsom i en KAT³, sid. 393, meddelad text: ". . . . O fader Bêl, himmel och jord äro tillspillogivna, ljus är icke förhanden . . . . O fader Bêl, solen går icke upp över landet med sin glans, månen går icke upp över landet med sitt sken o. s. v." Hit hör väl ock en upp-

---

[1] Se Schraders Die Keilinschriften und das AT³ (KAT³), där andra avdelningen, som bär titeln Religion und Sprache, bearbetats av Zimmern. Vidare hänvisas till A. Jeremias' huvudarbete Das AT im Lichte des alten Orients².

[2] Se Gressmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, och Bertholet i RGG, Bd II, sp. 598 ff.

[3] Zimmern anmärker KAT³, sid. 381: "Und zwar bildet wie besonders deutlich die Omina-Litteratur erkennen lässt, diese Idee einer *Segenszeit* seit alters den Gegensatz zur Idee einer *Fluchzeit*".

[4] Zimmern ser i denna och liknande formler en förebild till de i GT och NT skildrade *vedermödor,* som skola föregå Messias' ankomst och upprättandet av hans rike. KAT³, sid. 392.

gift av Seneca, att Berosus förkunnat, att jorden skulle brinna, då vissa stjärnor möttes i kräftans stjärnbild, men att översvämning skulle inträda, om samma stjärnor möttes i stenbockens [1].

I andra texter talas det också om en lyckotid, så bl. a. i en del historiska texter. Mest berömt är en hovmans brev, där Assurbanipals regeringstillträde prisas såsom lyckotidens inbrott: "Dagar av rätt, dagar av rättfärdighet, rikligt regn, väldigt högvatten, billiga priser. Gudarna äro välbevågna, gudsfruktan är för handen, templen välförsedda . . . ." Mot slutet av brevet talas det om en del regeringsåtgärder: "Du har frigivit dem, som suttit många år i fängelse, de hungriga har du mättat o. s. v." [2]

Hela denna terminologi både vad som rör olyckstiden och lyckotiden har enligt Zimmern sin rot i *omina*-litteraturen, således i en litteratur, som handlar om spådomskonst och teckentydning [3]. I ingen av dessa texter är fråga om verklig profetia, ej heller förbindas i någon av dessa texter olyckstid och lyckotid till det från de egyptiska texterna kända schemat *ofärd — frälsning*.

För övrigt söker man förgäves profetiska texter i stil med de anförda egyptiska. De få verkliga förutsägelser, om vilka det kunde bli tal, äro, såsom

---

[1] Se A. Jeremias, a. a.[2], sid. 63 f. Jfr ock Bertholet i RGG, Bd II, sp. 599.

[2] KAT[3], sid. 380.

[3] Se KAT[3], sid. 381, 393.

König med rätta framhåller, av rent allmänt innehåll eller ock politiskt färgade, varför det ej kan bli tal om någon parallellitet mellan dem och de gammaltestamentliga framtidsutsagorna, vid sidan om vilka de babyloniska te sig som torftig spådomskonst.

Slutligen ha en del forskare, såsom Gressmann, Sellin, Staerk, Baentsch[1] m. fl., velat dekretera äktheten av de i allmänhet av den härskande religionshistoriska skolan utdömda frälsningsutsagorna i de

---

[1] I sina epokgörande arbeten Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT och i sin i flera upplagor utgivna Genesiskommentar (HK) har Gunkel påvisat, hurusom det ligger mytiskt land bakom ett flertal av de föreställningar, som möta oss såväl i GT som i NT. Därmed kan han sägas ha skjutit första breschen i muren.

I anslutning till de av Gunkel vunna resultaten, men utan hans solida metod och djupa uppfattning av Jahve-religionens uppenbarelsekaraktär har Gressmann i sitt intressanta arbete Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie sökt rulla upp profeternas föreställningsvärld för att så nå fram till en bakom dem liggande populär eskatologi.

Samma väg har ock Sellin gått, om ock mången gång i skarp motsättning till Gressmanns överdrifter, i sin gedigna skrift Der alttestamentliche Prophetismus; i synnerhet i den andra delen, som behandlar ämnet Alter, Wesen und Ursprung der alttestamentlichen Eschatologie, kommer han in på hithörande spörsmål.

Ämnet vidröres ock flerestädes i samme författares Einleitung in d. AT och i hans Die alttestamentliche Religion im Rahmen der andern altorientalischen.

Av största intresse är också Staerks Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten. Baentschs Prophetie und Weissagung (i ZWT 1908, sid. 457 ff.) har ej varit mig tillgänglig.

äldre profetskrifterna, i det de framför allt hänvisa till förefintligheten av ett urgammalt eskatologiskt schema.

Dessa forskare ha sökt påvisa, att vissa hos de äldre profeterna förekommande uttryck, såsom Jahves dag, kvarlevan, Immanuel, den gudomliga modern o. d., äro att betrakta såsom färdiga formler, såsom allenast språkliga uttryck, varur livet flytt. Tydligtvis skulle vi här ha att göra med termer, som profeterna ej själva skapat, utan upptagit från annat håll.

Vidare har man visat hän på det förhållandet, att profeternas eskatologi ofta ej låter sig inorganisera i deras allmänna förkunnelse. Framför allt skulle deras frälsningseskatologi göra intryck av en främmande beståndsdel. Då deras predikan är inriktad på ofärdsförkunnelse, torde vi i frälsningsförkunnelsen ha att se en eftergift för en populär eskatologi[1]. Men man får ej heller då förvåna sig över att ej ens deras ofärdsutsagor alltid ge en klar bild av framtiden, i det att den ena bilden tränger på den andra, så att det hela blir en hopgyttring av olika bilder. Tydligtvis måste även härvidlag profeterna vara avhängiga av traditionellt material,

---

[1] Gressmann, a. a. sid. 242: "Der Heilseschatologie haftet in viel grösserem Masse der ursprünglich fremde Charakter an, während die Unheilseschatologie mehr israelitischen Geist atmet und stärker in palästinisches Kolorit getaucht ist"; sid. 236: "Die ganze Heilseschatologie, die dem inneren Wesen der kanonischen Prophetie von Grund aus widerstreitet, ist ein mehr unfreiwilliges Zugeständnis an die populäre Eschatologie".

som de ej lyckats på ett organiskt sätt hopsmälta med sin egen åskådning[1].

Härav drages så den slutsatsen, att redan den äldre profetismen bygger på en på den tiden gängse ofärds- och frälsningseskatologi, som gått ej blott folket, utan ock profeterna så i blodet, att de ej kunde undandraga sig dess påverkan[2]..

---

[1] Gressmann, a. a. sid. 23. Till Amos 1: 2 anmärker Gressmann: "Um den Satz des Amos zu verstehen, muss man zunächst erkennen, dass in ihm verschiedene Anschauungen zusammengeflossen sind .... Jahve wohnt in Zion u. in Jerusalem. Jahve brüllt und donnert im Gewitter; die Auen der Hirten trauern u. des Karmels Haupt verdorrt, wenn Jahve im Sirokko einherfährt .... Amos kann nicht der Schöpfer dieser Vorstellungen gewesen sein, er muss überkommenes Gut benutzt haben". a. a. sid. 23 f. I samma stil går hans anmärkning till Sef. 1: 16—18. Efter att först ha påpekat, att det är tal både om Israels undergång och om en världskatastrof fortsätter han: "Grade die Inkonzinnität seiner Worte, die bald diese bald jene Anschauung voraussetzen, ist der beste Beweis, dass die Idee der Weltkatastrophe nicht von ihm stammen kann".

[2] "In Wahrheit war der Prophet vor dieselbe Aufgabe gestellt wie der Apokalyptiker. Für beide kam es darauf an den ihnen überlieferten Stoff resp. das ihnen überlieferte Schema mit den konkreten Situationen in Einklang zu setzen." Gressmann, a. a. sid. 157.

"Ich denke, diese Fülle von Gedanken, die wir alle schon im alten Israel voraussetzen dürfen, tut uns genügend dar, dass dasselbe zwar noch kein ausgebildetes System der Heilseschatologie besass, dass es aber stets und überall der Unheilskatastrophe, die es für die Welt mit Bestimmtheit erwartete, eine Heilszeit folgen liess." Sellin, Der alttest. Prophetismus, sid. 158.

Enligt Gressmann stå ofärds- och frälsningseskatologierna

Men om så är, ligger slutsatsen nära till hands. Man måste på tal om vad som är äkta i de äldre profetskrifterna räkna ej blott med ofärdsutsagorna, utan också med frälsningsutsagorna [1].

I allmänhet kan det nog sägas, att ovan berörda uppfattning utgör en i viss mån berättigad protest mot den härskande skolans behandling av frälsningsutsagorna hos de äldre profeterna [2]. Man har på somliga håll allt för mycket låtit sig ledas

---

utan sammanhang med varandra, i det förbindelselinjerna gått förlorade. Begreppet *kvarlevan* upprätthåller endast en konstlad förbindelse dem emellan. a. a. s. 247. Enligt honom är ännu den populära eskatologien mytologiskt färgad och visar därmed tillbaka på ett bakom densamma liggande "mytiskt stadium". a. a. sid. 144 f.

Sellin, som anser redan den populära eskatologien vara etiskt färgad, ser ett högre föreningsband mellan de båda leden i föreställningen om Jahves världsherravälde. Der alttest. Prophetismus, sid. 144 ff.

[1] Detta betonas flerestädes av Gressmann och Sellin i anförda arbeten. Jfr ock den senares Einleitung in d. AT, sid. 71, 96, och Staerk, Das assyrische Weltreich im Urteile der Propheten, sid. 96 ff., 132 ff.

[2] En oberättigat skarp ton anslår emellertid Staerk, Das assyrische Weltreich. Jfr särskilt företalet, sid. IV ff. och hans utfall mot Marti, sid. 215.

Att man i kritiken av profeterna gått för långt, medges ock av den andra riktningens män. Så anmärker Cornill halvt ironiskt i sin friskt skrivna försvarsskrift Zur Einleitung in das AT, sid. 76: "Dass in der Prophetenkritik viel gesündigt worden ist, gebe ich ohne weiteres zu, und zwar nicht erst seit dem Erscheinen von Gressmanns Israelitisch-jüdischer Eschatologie".

av en rätt ensidig dogmatisk uppfattning[1]. Visserligen ha aldrig dessa profeter brutit udden av sina ofärdsutsagor med en oförmedlad frälsningsutsaga[2]. Men den möjligheten bör aldrig lämnas ur sikte, att de för den förtrogna kretsen av själsfränder skildrat det luttrade folkets framtidslycka. Man får ej heller glömma, att vi ej ha att göra med längre tal, utan om en ofta godtycklig sammanställning av utsagor, varför man icke får anlägga samma måttstock på profetskrifterna som på de litterära alstren av någon grekisk eller romersk författare[3]. Enligt mitt förmenande har dock den härskande uppfattningen rätt, som i de äldre profeterna framför allt ser domsförkunnare, "stormfåglarna"[4], som bebåda den kommande domen.

Det skulle föra oss allt för långt bort från vårt ämne, om vi ville gå in på en detaljerad kritik av ovannämnda hypotes. Vi måste nöja oss med några allmänna anmärkningar.

Så vitt jag har kunnat finna, använda sig icke de äldre profeterna av förbleknade uttryck och döda formler. Jag vill icke förneka möjligheten av att de övertagit traditionellt material — det ligger i sakens natur. Men om så är, då ha de på ett or-

---

[1] Jag tänker närmast på Stade, Marti och Volz.

[2] Jfr t. ex. Staves klara utredning av hithörande spörsmål i hans Inledning till GT:s kanoniska skrifter, sid. 208 f.

[3] Jfr sid. 65.

[4] Cornill, Der israelitische Prophetismus[11, 12], sid. 34, kallar Israels profeter "die Sturmvögel der Weltgeschichte".

ganiskt sätt infogat det i systemet. Lånet kan i så fall icke skiljas från vad de själva skapat. Och varför kan det ej tänkas, att ett sådant lån ej upptagits från en s. k. populär eskatologi, utan skapats av en ännu äldre tids profeter, vilkas skrifter gått förlorade för oss [1]. En Amos' utbildade stil synes förutsätta tillvaron av en sådan litteratur.

Den ovan anmärkta hopgyttringen av bilder torde i allmänhet finna sin förklaring i en senare överarbetning av en äldre utsaga [2]. I det fåtal fall, då en sådan överarbetning icke föreligger, blir det mer eller mindre en smakfråga, om de till synes olikartade motiv, på vilka utsagan uppbyggts, verk-

---

[1] En sådan tanke synes ock föresväva Buhl, då han till Jes. 2: 2 anmärker: "Vi savner i altfor høj Grad Kendskab til de Ideer og Forestillinger, der fandtes hos de Profeter, som gik forud for de ældste Skriftprofeter, og af hvilke de sikkert har været afhængige". Kommentar till Jesaja[2], sid. 35.

[2] Så synes det vara fallet med det ovannämnda Sefanjastället Sef. 1: 14—18. Jfr sid. 136, not 1. Här möta vi — däri har Gressmann rätt — oförenliga motiv, å ena sidan världsbrandens mytiska fasor, v. 18, å andra sidan en invasion av en väpnad härsmakt, "en dag, då basunljud och härskri höjas mot de fastaste städer och de högsta murtorn", v. 16. Mot Gressmanns ovan omnämnda antagande ser jag i vers 18 en under apokalyptikens tidsålder företagen överarbetning av Sefanjas skildring av de fruktade skyternas anfall mot Juda och Jerusalem, så mycket mera som även eljest Sef. 1 — ej minst från formell synpunkt är mycket att anmärka, så införes Jahve än i tredje, än i första person — gör ett långt ifrån enhetligt intryck.

ligen äro oförenliga eller kunna reduceras till ett enda grundmotiv [1].

Man måste vidare fråga, varför frälsningseskatologien nödvändigtvis måste betraktas såsom en främmande beståndsdel i den äldre profetiska förkunnelsen, "en eftergift för den gängse eskatologien", då även profeternas ofärdseskatologi är ett lån från samma håll. Denna sats torde kunna anses såsom ett utslag av den ängslande osäkerhet, som synes vidlåda denna hypotes.

Vi komma till sist till själva huvudfrågan. Kan det tänkas, att profeterna — närmast de äldre — tagit någon som hälst hänsyn till ett på den tiden gängse schema [2]?

---

[1] Det synes mig vara förhastat att av Am. 1: 2 draga så vittgående slutsatser som Gressmann gör. Jfr sid. 136, not 1. Åska och brännande torka höra ej tillsammans, men fråga är, om ej profeten i denna vers vill skildra Jahves uppenbarelse i samûm-vindens framfart; dess tjut är som ett Jahves rytande och dess glödande hetta som hans brännheta andedräkt. Så Guthe i Kautzschs AT, Bd II³. sid. 27. Och låt vara att det är tal om åska i ena membrum, om samûm-vinden i det andra — härifrån är det ändå ett långt steg till antagandet, att profeten rör sig med traditionellt material.

[2] Man hade, såsom König anmärker, kunnat vänta, att, om ett sådant schema existerat i Israels folkmedvetande, det då blivit följt av Israels "folkprofeter". Men därav intet spår. De predika endast *frid* (Jer. 6: 14, 8: 11). Se Das alttestamentliche Prophetentum und die moderne Geschichtsschreibung, sid. 62.

Även Buhl, Kommentar till Jes.², XV, och Stave, Inledning till GT:s kanoniska skrifter. sid. 208, vända sig med skärpa

Profeterna, dessa bland de största religiösa nyskapare i alla tider, kunna icke insnöras i ett schema. Visserligen kan det, såsom ovan[1] påpekades, tänkas, att även de upptagit redan förefintligt, utifrån lånat och i Israels religiösa medvetande omskapat material. Och detta gäller kanske framför allt deras framtidsförkunnelse. Men detta betyder i sak ganska litet. Det är endast prydnadsstenar, som de på ett suveränt sätt infogat i den andliga byggnad, vartill de övriga folken i den gamla orienten icke kunna uppställa något motstycke.

Den gammaltestamentliga profetismen är intet mindre än schematisk. Den är i stället skiftande och mångsidig både till planläggning, form och innehåll. Det är icke tal om ett schema, utan om friskt pulserande andligt liv — andligt liv i dess högsta potens. Här möter oss icke schematism, utan individualism, en allsvåldig, alla former sprängande, himmel och jord omspännande subjektivism.

Och även om den från början hade insnörts i ett gängse schema, skulle detta rivits itu av den

---

mot denna uppfattning, som av profeterna vill göra mer eller mindre skickliga eftersägare och därmed beröva dem deras verkliga storhet.

Den hårdaste domen över denna riktning fäller dock Cornill, Zur Einleitung in das AT, sid 79, som efter att ha hållit en sträng vidräkning med dess osäkra metod, frågar vad vinsten blir av det hela. Endast och allenast ett par profetstycken äldre än vad den kritiska skolan medger, men till gengäld härför profetians hjärta en hednisk importartikel.

[1] Sid. 138.

egenartade, sedligt religiösa förkunnelse, som profeterna hade att frambära till sitt folk på grund av en enastående, från den övervärldslige Guden stammande uppenbarelse.

Men det kan invändas, det finns ändå ett sådant schema. Ja, det medges gärna. Vi befinna oss först i början av det 4:de kapitlet av Mikas bok och ha dock redan två gånger kunnat konstatera en övergång från ofärd till frälsning utan den ringaste förmedling, nämligen från 2: 11 till 2: 12 f. och från 3: 12 till 4: 1 ff. Och vad som gäller om Mikas bok, gäller i lika hög grad om andra profetböcker av äldre datum, de må stamma från det 8:de eller från det 7:de århundradet.

Men väl att märka, schemat förekommer icke i de enskilda utsagorna, utan ligger till grund för sammanställningen av utsagorna. Om jag så får säga, samlarna, bearbetarna, men icke profeterna bära skulden till den anmärkta schematismen. Detta framgick tydligt med hänsyn till Mi. 2: 12 f. och de sekundära frälsningsutsagor, som i samband därmed berördes. I allmänhet äro sådana frälsningsutsagor av yngre datum, ej sällan utarbetade just för den plats där vi nu finna dem. Men den möjligheten bör ej helt förbises, att även en från någon av det 8:de eller 7:de århundradets profeter stammande, ursprungligen kanske väl motiverad och för den intima lärjungekretsen avsedd frälsningsutsaga en längre tid kurserat som självständig utsaga och först rätt långt fram i tiden av en bearbetare infogats på en

plats, där den är ägnad att undanskymma den närmast föregående domsutsagans allvarliga innebörd.

Detta egendomliga förfarande kan sammanställas med den mycket vanliga inskränkningen av en domsutsagas allmängiltighet genom tillägget av en eller annan formel, som antyder, att domen blott avser en viss tid eller en viss del av folket eller ock är att betrakta som inledningen till en härlighetstid. I detta sammanhang bör det ock hänvisas till den ofta påpekade bestämmelsen, att man vid läsningen i synagogan skulle upprepa nästsista versen i Jes., Dodekapropheton, Klag. och Pred. efter den dystert klingande slutversen i resp. bokrullar för att sålunda förtaga det dåliga intrycket av ett olycksbådande slut[1]. Hit hör ock den påfallande upprepningen av begynnelseverserna i Esra-Nehemja i slutet av andra Krönikeboken (Esra 1: 1—$3^{a\alpha}$ = 2 Krön. 36: 22—23), med vilken anordning man velat förtaga verkan av närmast föregående skildringen av Jerusalems fall (2 Krön. 36: 11—21)[2]. Dessa sist anmärkta anordningar sammanhänga med de gamles vidskepliga

---

[1] Se Grimm, Euphemistic liturgical appendixes in the OT, sid. 1 ff.; Marti, Kommentar till Jesaja, sid. 414 (KHC); Duhm, Kommentar till Jesaja^3, sid. 459 (HK); Marti, Dodekapropheton, sid. 479; Löhr, Kommentar till Klagovisorna^2, sid. 32 (HK); Wildeboer, Kommentar till Predikareboken, sid. 198 (KHC).

[2] Jfr t. ex. Cornill, Einleitung in das AT^5, sid. 156 f. och Rothstein i Kautzschs AT^3, sid. 599.

Angående ordningen mellan Esra-Nehemja och Krönikeböckerna se Buhl, Kanon und Text des AT, sid. 39 f.

rädsla för namn och utsagor med olycksbådande betydelse [1].

Det är möjligt, att det anmärkta schematiska förfarandet vid slutredaktionen av profeternas skrifter i någon mån finner sin förklaring i en sådan rädsla [2]. Men den djupaste orsaken till detta förfarande ha vi med all säkerhet att söka i den judiska församlingens sinnesförfattning. Judarnas dom tillhörde en förgången tid, nu väntade de lidelsefullt på den av profeterna bebådade domen över hedningarna, som skulle bana väg för Messias-rikets härlighet. Men dessa ljusa förhoppningar finge icke grumlas av det förhållandet, att de olycksbådande profetiorna från de ogudaktiga fädernas tid stode oemotsagda i deras heliga skrifter.

---

[1] Grimm, Euphemistic liturgical appendixes in the OT, som satt som sin uppgift att undersöka, vilka partier i GT — närmast i profeterna och psalmerna — som ha ett sådant betraktelsesätt att tacka för sin tillkomst, hänvisar till ett flertal eufemismer såväl i den semitiska som i den grekisk-romerska litteraturen. Se särskilt sid. 3 ff.

[2] Så Hölscher, Die Propheten, sid. 457. "In solch stereotyper Ergänzung der Drohung durch Verheissung wirkt mehr oder weniger bewusst die alte zauberhafte Vorstellung von der Wirkung des Fluchwortes nach, die durch ein Segenswort ausgeglichen und bis zu einem gewissen Grade aufgehoben werden kann".

Mi. 4: 6—7.

6 ביום ההוא אספה　　הצלעה נאם יהוה a)
והנדחה[1] אקבצה　　ואשר הרעתי אוביל b)

7 ושמתי c) הצלעה לשארית　　והנלאה d) לגוי עצום
ומלך יהוה עליהם　　בהר ציון מעתה ועד עולם

a) נאם יהוה] av rytmiska skäl flyttas dessa genom sitt *st. c.*-förhållande nära sammanhörande ord till slutet av versraden; i annat fall skulle de skiljas åt genom cesuren.

b) I slutet av den andra versraden inskjutes אוביל så väl för innehållets som rytmens skull.

Redan Roorda[2] påpekar, att $6^{b\beta}$ icke är i ordning. Antingen föreligger ett fel i relativsatsens predikat, varpå LXX:s οὓς ἀπωσάμην skulle peka, eller ock måste ett relativsatsen styrande verb insättas, eftersom det närmast föregående predikatet אקבצה icke passar till relativsatsen i $6^{b\beta}$, där bilden av de förströdda fåren övergivits. För min del anser jag, att det förra alternativet bör uteslutas, då LXX:s tolkning ej nödvändigtvis förutsätter en annan läsart än MT. Att man ej alltid kan bygga

---

[1] Till accentueringen jfr Sievers, Alttestamentliche Miscellen, X, zu Micha, ad loc.

[2] Commentarius in vaticinium Michae, sid. 79.

på LXX:s ordval, visar dess återgivande av הנדחה i v. 6 och av הנהלאה i v. 7 med alldeles samma ord.

Koorda föreslår nu ett inskjutande av ett אֻשַּׁר, perf. *pu'al* av stammen אשר. Detta membrum skulle således ursprungligen ha haft denna lydelse וְאֻשַּׁר אשר הרעתי = et felix reddetur, quod afflixi. Visserligen skulle vår nuvarande MT med lätthet härledas ur en sådan läsning. Men även om man bortser från den omständigheten, att denna *pu'al*-form saknar nödig kraft, ja rent av försvinner framför det likljudande relativpronominet, måste man fråga, om man ej för parallellismens skull måste kräva ett predikat i 1 pers. sing. Detta parallellismens krav tillfredsställes genom Graetz' emendation איטיב [1], som torde ha valts för att få fram en kontradiktorisk motsats till relativsatsens predikat. Mig synes dock Duhms [2] ändringsförslag וְאָשִׁיב på ett naturligare sätt infoga sig i sammanhanget.

De ovannämnda ändringsförslagen vila på antagandet, att ifrågavarande predikat har utfallit vare sig i början eller slutet av $6^{b\beta}$. Enligt mitt förmenande ha vi tvärtom det saknade predikatet, om ock i stympat skick, i det olyckligt placerade ובאה i 8^{b}, som utgör en onödig och smaklös pleonasm efter det liktydiga תאתה [3]. Med en enkel omflytt-

---

[1] Emendationes, ad loc.

[2] Anmerkungen zu den zwölf Propheten, sid. 50.

[3] "Les deux verbes, qui se suivent . . . (Vulg. veniet et veniet) forment un pléonasme intolérable", v. Hoonacker, Les douze petits prophètes, sid. 384.

ning får man av ובאה ett אובה, vari jag ser ett förvanskat אוביל. En gång överhoppat och sedan utskrivet i högra marginalen, kan det av en senare avskrivare av misstag ha nedflyttats framför 8^b och efter התאה lätteligen fått sin nuvarande form.

Genom denna textändring blir även den i dessa verser rådande tretaktsrytmen väl tillgodosedd. I MT har nämligen detta membrum endast två ictus.

c) Det störande ackusativ-märket strykes av rytmiska skäl. Att det är ett senare tillägg framgår av en jämförelse med 6^a, där vi ha samma ord i ackusativ-ställning, men utan ackusativ-märke[1].

d) והנהלאה] läs enligt Vulg. "et eam quae laboraverat" med Graetz[2] והנִּלְאָה. Så ock Haupt[3], Oort[4]. Det i MT förekommande ordet är ett ἅπαξ λεγόμενον, vilket man sökt förklara såsom part. *niph.* fem. av ett av adverbet הלאה bildat *verbum denom.*, varför tydningen "de långt borta varande" ligger nära till hands. Man hade väntat en skarp motsats mellan objektet och den objektiva predikatsfyllnaden, men en sådan kan ej sägas föreligga

---

[1] Liksom ו, כי och אשר, så har ock ackusativmärket את i en mängd fall infogats av en glossator. Se Rothstein, Grundzüge des hebr. Rhythmus, sid. 31. Egendomligt nog omnämner ej Sievers ackusativmärket bland de av honom uppräknade *s. k. stilistiska glossorna* i rytmiska texter i GT. Se Metrische Studien I, sid. 364 ff.

[2] Emendationes, ad loc.

[3] Critical notes on Micah i AJSL vol. 26 (1909—1910), sid. 245.

[4] Emendationes, ad loc.

i MT, i det de båda begreppen "de långt borta varande" och "ett mäktigt folk" icke utesluta varandra. De gamla versionerna [1], utom Vulg., ge ingen säker ledning. LXX, Targum och även Pesch. översätta — man observere omkastningen i den sistnämnda översättningen [2] — som om även här stått הנדחה, varur MT omöjligen kan ha uppkommit.

Vägen jämnas betydligt, om man läser, såsom ovan föreslagits. Endast en omplacering av נ och ה och det så uppkomna nya ordets determinering äro tillräckliga för att förklara tillkomsten av den nuvarande läsarten. Först denna läsart erbjuder den skarpa motsats till גוי עצום, som sammanhanget kräver, för att icke tala om att först så versradens rytmiska byggnad blir rätt tillgodosedd.

Från rytmisk synpunkt sönderfaller detta stycke i två strofer, vardera bestående av två efter schemat 3 × 3 byggda versrader. Härvid bör dock anmärkas, att i MT första strofens första versrad på grund av det parentetiskt inskjutna נאם יהוה i någon mån stör symmetrien mellan de båda membra. Genom en enkel nedflyttning av de båda orden till

---

[1] Jfr Taylors The massoretic text and the ancient versions of the book of Micah, sid. 97 ff.

[2] Att nämnda översättning tolkar הצלעה i v. 6 med *remotos* men samma ord i v. 7 med *dispersis*, som i v. 6 motsvarar הנדחה, torde bero på en ofrivillig omplacering av ack. objekten i de båda membra i 7ᵃ. 7ᵃ bör således enligt Pesch. så lyda: "Finem faustum faciam remotis et dispersos in populum potentem".

slutet av versraden kan dock, såsom redan ovan påpekades, schemat återställas [1].

Även här söker Sievers [2] få in sin Siebener-vers. Genom att sammanföra vårt stycke med v. 8 f. får han två strofer med vardera tre rader efter Siebener-schemat 2 × 2 × 3. Frånsett att vårt stycke utgör en utsaga för sig och därför icke kan sammanföras med v. 8 f., kan detta schema dock endast med rätt stort våld mot texten genomföras.

Med hänsyn till styckets datering hänvisar jag till vad ovan sid. 79 f. anfördes.

Att *kvarlevan* här i motsats till vad fallet är i 2: 12 f. verkligen övergått till en terminus technicus för den räddade skaran i ändens tid framgår med önskvärd tydlighet av parallellbegreppet i följande membrum *ett mäktigt folk* [3].

Över Jesajas שאר ישוב, Jes. 7: 3, hänger den hotande straffdomens nattsvarta mörker [4], över *Israels kvarleva,* Mi. 2: 12 f., sprider redan frälsningens morgonrodnad sitt skimmer, men i vår utsaga med dess

---

[1] Att med Haupt, Critical notes on Micah i AJSL, vol. 26 (1909—10), sid. 245, stryka מעתה är mindre lämpligt, då dessa ord krävas av sammanhanget, i det de här, såsom eljest i eskatologiska utsagor, ange tidpunkten för frälsningens inträde, och för övrigt tillsammans med ועד־עולם först giva utsagan en god avrundning. Jfr Wellhausen, Skizzen u. Vorarbeiten, Heft 5[2], sid. 141, Heft 5[3], sid. 143 f.

[2] Alttestamentliche Miscellen, X, zu Micha, ad loc.

[3] Jfr Giesebrecht, Beiträge zur Jesajakritik, sid. 42.

[4] Till termens innebörd hos Jesaja jfr Meinhold, Studien zur israelitischen Religionsgeschichte, I, Der heilige Rest, sid. 108 ff.

jublande sammanställning av kvarlevan med ett mäktigt folk har frälsningens sol helt förjagat de mörka skuggorna. För förklaringen av denna term behöver man således icke med Gressmann m. fl. gå utöver den israelitiska profetismens råmärken. På samma sätt torde, i allmänhet åtminstone, de eskatologiska termer, som vi möta i profeternas skrifter, utgöra resultatet av en lång, inom den profetiska litteraturen själv försiggående utvecklingsprocess.

Duhms försök att sammanföra denna utsaga med 2: 12 f. tillbakavisades redan[1]. Jfr ovan sid. 55 och 80 f.

Det ligger däremot nära till hands att antaga, att den efterexilske bearbetare, som infogat stycket här, utarbetat det i direkt anslutning till 2: 12 f. Både tankeinnehåll och ordval visa i denna riktning. Att denne bearbetare i sista versraden därjämte omnämner Jahves kungadöme på Sion, torde däremot ske i anslutning till den närmast föregående utsagan, 4: 1—4, liksom inledningsformeln "På den dagen" tydligen syftar tillbaka på begynnelseorden i samma utsaga "Men det skall ske vid dagarnes ände". Huruvida han däremot redan förefunnit v. 5, är svårt att avgöra.

Att Sellin närmast av denna utsaga tager anledning att hänvisa till egyptiska och babyloniska paralleller till frälsningsutsagorna i kapp. 4 och 5,

---

[1] För övrigt framställdes denna hypotes redan av Stade i ZAW 1881, sid. 166.

har redan sid. 126 omnämnts. Det torde vara tillräckligt att här hänvisa till de motskäl, som sid. 126 ff. mot denna uppfattning anförts.

För övrigt gäller i stort sett samma motivering som vid 2: 12 f. mot Orellis[1], Kolmodins[2] och andras förexilska datering av detta stycke.

Mi. 4: 8.

ואתה מגדל עדר עפל a) בת ציון עדיד תאתה b)
הממשלה הראשנה מבבל c) לבת ירושלם

a) Versionerna sammanblanda עפל med אפל, som faller alldeles utanför sammanhanget. MT har ett synnerligen gott stöd i parallellen מגדל[3].

b) ובאה] bör utgå.

Att texten här ganska tidigt råkat i förvirring, såsom av LXX:s tolkning ἥξει καὶ εἰσελεύσεται framgår, får icke avhålla oss från att söka bringa reda i densamma[4]. Det måste ligga något fel till grund

---

[1] Die zwölf kleinen Propheten[3], sid. 122.

[2] Kommentar till profeten Mika, sid. 24.

[3] LXX har αὐχμώδης, Targ. טמיר, Pesch. obscura, Vulg. nebulosa, Aquila σκοτώδης och Symm. ἀπόκρυφος.

Duhm, Anmerkungen zu den zwölf Propheten, sid. 50, synes mig gå för långt, då han stryker detta ord såsom en konstlad förklaring till מגדל עדר.

[4] För att undkomma anhopningen av predikat inskjuter Targum ett מלכותא såsom subjekt till första predikatet, under det att Pesch. fattar עדיך som substantiv och översätter

för den iögonenfallande placeringen av två helt identiska predikat omedelbart efter varandra, en placering, som kanske bjärtast träder i dagen i Vulgatas tolkning: *veniet et veniet.*

Nowack[1], Oort[2], J. M. P. Smith[3] m. fl. söka undkomma svårigheten genom antagandet, att ובאה råkat komma på orätt plats. Men även om man med dem sätter ordet i början av $8^{b\beta}$, kvarstår icke dess mindre en alltför intetsägande upprepning.

Onekligen ligger det närmare till hands att med Duhm[4], Marti[5], Staerk[6] m. fl. stryka ובאה såsom en förklarande randanmärkning, som sedan inkommit i texten och bragt denna i oordning.

Man får dock ej heller bortse från den möjligheten, att ej ובאה, utan תאתה är textens störande element. Så bl. a. Ryssel, l. c. och Taylor[7], som i

tempus tuum [appropinquavit], en tolkning, som likaledes söker undkomma den anmärkta formella svårigheten. Ryssel, Textgestalt u. Echtheit d. B. Micha, sid. 75, förmodar, att Pesch. häri sett ett med עד *evighet* besläktat ord. Luther tänker på עדי och översätter "Es wird deine güldne Rose kommen". Jfr Roordas tolkning "decus tuum veniet". Commentarius in vaticinium Michae, sid. 77.

[1] Die kleinen Propheten[2], sid. 225.

[2] Emendationes, ad loc.

[3] Komm. till Mika, sid. 90 (ICC).

[4] Anmerkungen zu den zwölf Propheten, sid. 50.

[5] Dodekapropheton, sid. 283. I samband därmed stryker Marti versens tre sista ord.

[6] Das assyrische Weltreich, sid. 225.

[7] The massoretic text and the ancient versions of the book of Micah, sid. 100 f.

sistnämnda ord se en i senare tid inskjuten dublett till באה, som tydligt skulle framhäva dettas rent futurala karaktär. Ryssel framhåller därjämte, att אתה egentligen är ett arameiskt ord, som tillhör det senare språkbruket och därför ej gärna kan tänkas förekomma i en text från 8:de århundradet. Ett sådant argument förlorar sin kraft, så snart det, såsom här, kan sättas ifråga, om utsagan verkligen stammar från angivna tidsperiod. Och om man utgår från utsagans otvivelaktigt futurala karaktär, bör väl det predikat, som kraftigast understryker denna, anses såsom det ursprungliga.

Därför menar jag, att om fråga är om att stryka ettdera av predikaten, ett avgjort företräde måste givas åt Duhms ovan omnämnda ändringsförslag. Men även inför detta måste man ställa sig tveksam. Om utsagan, såsom denne forskare antar, tillhör efterexilsk tid och אתה är ett typiskt efterexilskt ord, förstår man icke, vartill en förklarande glossa till detta ord skulle tjäna.

Mitt ovan omnämnda antagande synes då ha större sannolikhet för sig, att vi nämligen i ובאה skulle ha ett förvanskat אוביל, som från 6b råkat in i denna vers[1].

c) ממלכת] läs מְבָבֶל.

Redan st. c. framför prepositionen ל, som här synes omskriva en dativus commodi[2], visar, att tex-

---

[1] Se sid 146 f.

[2] Jfr LXX:s tolkning τῇ θυγατρὶ Ἱερουσαλήμ. Pesch. ser här visserligen ett genitivförhållande och över-

ten icke är i ordning. Man vore frestad att med Wellhausen[1] läsa בית ישראל utan preposition eller med Oort[2] helt enkelt stryka לבת.

Emellertid torde LXX:s tolkning βασιλεία ἐκ Βαβυλῶνος visa i rätt riktning. I allmänhet ser man i de två sista orden en glossa från v. 10 [ἕως Βαβυλῶνος]. Sannolikt ha vi här i stället att göra med två varianter i den hebreiska texten ממלכת och מבבל[3]. I MT har den förstnämnda segrat, i LXX ha båda sammansvetsats. För egen del håller jag emellertid före, att den senare varianten representerar den ursprungliga texten. Om så är, skulle $8^{b\beta}$ ursprungligen haft följande lydelse מבבל לבת ירושלם[4].

I stället för den matta upprepningen av en redan nämnd tanke framhålles i detta led, att framtidens konungadöme stammar ifrån Babel, d. v. s. vi ha här den i den yngre profetian ej ovanliga tanken, att egendomsfolkets lidande i Babel gjorde det värdigt att benådas med ett herradöme, som i härlighet och glans kunde tävla med det salomoniska.

---

sätter princeps primus regni filiae Ierusalem. Men då dess tolkning av denna vers överhuvud ej är fri från misstag, kan man ej gärna taga hänsyn till dess uppfattning på denna punkt. Vulgatas tolkning regnum filiae Ierusalem, som likaledes synes återge en genitivkonstruktion, väger ej heller särdeles tungt i vågskålen.

[1] Skizzen u. Vorarbeiten, Heft 5^2, sid. 141, Heft 5^3, sid. 144.

[2] Emendationes, ad loc.

[3] Riessler, Die kl. Propheten, sid. 117, upptager båda varianterna i den hebreiska texten.

[4] $8^{b\beta}$ strykes, enligt mitt förmenande utan tillräcklig grund, som glossa av Marti, l. c. och Riessler, l. c.

Denna utsaga utgöres av en enda vers. Troligen är den endast ett fragment.

Denna dess fragmentariska beskaffenhet har inbjudit till mer eller mindre lyckliga försök att kombinera den med andra närstående utsagor.

I allmänhet sammanför man den med den närmast föregående utsagan. En sådan kombination måste av flera skäl tillbakavisas.

Utsagan v. 6 f. slutar med v. 7, såsom av slutorden i denna vers "ifrån nu och till evig tid" framgår. Även från innehållssynpunkt måste dessa båda utsagor hållas i sär. I v. 6 f. talas om Jahves konungadöme, men här synes vara tal om upprättandet av det forna salomoniska konungadömet. Även den samhörighet, som kunde förefinnas mellan benämningen på Jerusalem *du Herdetorn* och Israels förliknande vid en fårhjord, är endast skenbar, då anförda benämning synes syfta på huvudstadens isolerade läge efter katastrofen 586 och ej på dess egenskap av samlingspunkt för den nya församlingen. Den möjligheten låter sig icke avvisas, att en senare bearbetare på grund av denna yttre likhet infogade utsagan just här.

Även rytmiska svårigheter träda till, i det vår utsaga i motsats till de båda efter schemat 3 × 3 byggda stroferna v. 6 f. enligt mitt förmenande ej tillåter en rytmisk läsning, åtminstone ej i dess nuvarande gestalt.

Sievers[1] söker ej desto mindre förbinda den

[1] Alttestamentliche Miscellen, X, zu Micha, ad loc.

med v. 6 f. och v. 9 till en dikt på fyra strofer efter schemat 2 × 2 × 3. Emellertid hör v. 9, såsom snart skall visas, till v. 10 och v. 14.

På grund härav måste också J. M. P. Smiths[1] försök att till en dikt sammanföra samma utsagor, om ock i annan gruppering och tillökade med v. 10, anses förfelat. Han lämnar här därjämte åsido kravet på en enhetlig rytm.

Till sist vill jag endast omnämna Haupts[2] försök att av 2: 12 och vår vers få till stånd en dikt, vars strofer med våld insnörts i schemat 2 × 2. Dikten blir så ett tillägg till hans s. k. Fjärde mackabeiska dikt.

Det är svårt att bestämt datera ett så kortfattat fragment. Med tämligen stor säkerhet kan dock fastslås, att det ej är en rest av en äkta Mikautsaga.

Visserligen mena en del moderna forskare, såsom Barnes[3], v. Hoonacker[4], Orelli[5] och Staerk[6],

---

[1] Komm. till Mika, sid. 90 (ICC). Jfr ock samme författares Strophic structure of the book of Micah sid. 196 f. i AJSL vol. 24, 1907—08.

[2] AJSL, vol. 26, 1909—10, sid. 245. Jfr ock samma arbete sid. 202.

[3] Barnes anmärker: "The promise made to the "Flocktower" is that *the former dominion shall come* to her. In other words, the Davidic kingdom, rent in pieces under Rehoboam, shall be restored". Expositor, VI. series, vol. 10, 1904. sid. 377.

[4] Les douze petits prophètes, sid. 385.

[5] Die zwölf kleinen Propheten[3], sid. 119.

[6] Das assyrische Weltreich, sid. 136.

att Mika med termen *det forna herradömet* åsyftat det mäktiga konungadömet under David och Salomo i dess motsats till förfallet under den senare förexilska tiden. Och det medges villigt, att den assyriske lydkonungen Hiskias regering utgjorde en svag avglans av den forna härligheten — ej minst efter 701.

Därvid se de i tilltalet *du Herdetorn* icke en hänsyftning, såsom det vanligen antages, på Jerusalems ödeläggelse, utan antingen en benämning på en del av det salomoniska palatset (så Orelli) eller ock en antydan om Sion såsom medelpunkt för det i v. 6 f., vid en hjord förliknade egendomsfolket (så v. Hoonacker).

Staerk, som i motsats till v. Hoonacker och Orelli i vår vers ser en isolerad utsaga, förmenar, att den liksom 5: 1 ff. ansluter sig till Mikas föreställning om en luttrande dom. Om jag ock anser det sannolikt, att vi i 5: 1 ff. ha ett överarbetat Mikafragment, så kan jag ej följa honom, då han menar, att vår vers ligger på samma linje som 3: 12. Visserligen har det stolta Jerusalem blivit ett herdetorn i öknen, men jag tror icke, att Mika kan ha tänkt sig Jerusalem såsom huvudstaden i ett framtida Messiasrike. 5: 1 ff. med sitt framhävande av landsortsstaden Bet-Lehem på huvudstadens bekostnad går väl i stil med Mikas förkunnelse i kapp. 1—3, även med 3: 12. Men vår vers med förhärligandet av Sion ligger på en helt annan linje.

Frånsett, att v. Hoonacker och Orelli med orätt kombinera vår vers med den närmast föregående ut-

sagan, omöjliggöres deras datering även ledes på grund av 3: 12.

Därmed är icke frågan avgjord, om vi här ha en förexilsk utsaga eller icke.

Om det redan i och för sig icke är omöjligt, att man redan på Hiskias tid såg tillbaka på det salomoniska herradömet såsom en för länge sedan förgången storhetstid, måste detta ännu mera ha varit fallet under skuggkonungen Sidkias dagar. Det har därför mycket för sig, då J. M. P. Smith[1] hänvisar vår vers, visserligen med orätt i kombination med v. 6 f. och v. 9 f., till det mörka decenniet före katastrofen 586. Vår vers skulle då icke, såsom av Marti[2], Nowack[3], Procksch[4], Wellhausen[5] antages, bebåda återupprättandet av ett redan tillintetgjort, utan endast pånyttfödelsen av ett i högsta grad försvagat och vanärat konungadöme.

Valet mellan den förra och den senare tolkningen hade varit betydligt lättare, om vi med visshet kunnat avgöra, vilken föreställning profeten förknippat med det gåtfulla tilltalet *du Herdetorn*.

Härvid gå meningarna ganska mycket i sär. Kombinationen med det i Gen. 35: 21 omnämnda Migdal Eder och den därav härledda uppfattningen, att vi här hade att göra med en gängse beteckning

---

[1] Komm. till Mika, sid. 90 (ICC).

[2] Dodekapropheton, sid. 283 f.

[3] Die kl. Propheten², sid. 225.

[4] Die kleinen prophetischen Schriften von dem Exil, sid. 115.

[5] Skizzen u. Vorarbeiten, Heft 5², sid. 141, Heft 5³, sid. 144.

för Sion [1], kan utan vidare avvisas, då en sådan användning av denna term är fullkomligt obestyrkt.

Det bör fasthållas, att det här icke är fråga om ett nomen proprium, utan om ett appellativ.

Men frågan är, om profeten använt sig av denna bild i egentlig eller oegentlig mening.

I senare fallet kan författaren däri inlägga en hänsyftning på Jahves nådiga beskydd under svår nöd. Det skulle då ungefärligen vara liktydigt med Jahves högkvarter, en föreställning, som efter Jerusalems räddning 701 under alla omständigheter måste anses möjlig [2]. — Eller ock kan herdetornet tänkas såsom en samlingspunkt för hjorden; i så fall bleve tilltalet här en beteckning för Sion såsom den nya församlingens medelpunkt [3].

I förra fallet ser man däri en bild av isolering. Ett herdetorn på steppen, ensamt, övergivet [4] — se där bilden av det en gång välbyggda och folkrika, nu i ruiner liggande, folktomma Jerusalem [5].

Goda skäl tala för båda tolkningarna. För egen del anser jag den sistnämnda tolkningen vara att föredraga.

Denna tolkning tränger sig ovillkorligt på en, då man ser utsagan isolerad från den närmast före-

---

[1] Så v. Hoonacker, Les douze petits prophètes, sid. 384.

[2] Så J. M. P. Smith, a. a., sid. 94 f.

[3] Så Procksch, a. a., sid. 115.

[4] Jfr till saken C. Schick, Baugeschichte der Stadt Jerusalem etc. i ZDPV, 1893, sid. 237 ff., särsk. 238 f.

[5] Så Wellhausen, l. c., Nowack, l. c., Marti, l. c.

gående. Först reflexionen, att profeten valt detta uttryck med hänsyn till den strax förut använda bilden av folket som en hjord, kan förtaga denna omedelbara verkan av tilltalet "du Herdetorn" såsom en hänsyftning på Jerusalem såsom en övergiven stad.

Om man vidare tar hänsyn till appositionen *dottern Sions kulle*, stärkes man i denna uppfattning. Med all säkerhet betecknar detta uttryck[1] den höjd vid sydöstliga delen av tempelberget, där kungliga palatset låg[2]. Detta palats låg ännu högre än Davidsborgen. Skulle man då ej kunna tänka sig, att profeten med egna ögon sett murresterna av det forna salomoniska palatset — ännu på Nehemias tid omnämnes ett till detsamma hörande, ännu kvarstående torn[3] — resa sig över den i ruiner lig-

---

[1] עֹפֶל användes om den högsta höjden i en stad. Jerusalems Ofelhöjd omnämnes i Jes. 32: 14, 2 Krön. 27: 3; 33: 14, Neh. 3: 26 f.; 11: 21. Jfr König, Hebräisches u. aramäisches Wörterbuch zum AT, sid. 341 och Gesenius-Buhl, Hebräisches u. aramäisches Handwörterbuch über d. AT[12], sid 594.

[2] Så med stor bestämdhet Guthe, Kurzes Bibel-Wörterbuch, sid. 298 ff. En klar bild av terrängförhållandena får man genom de utmärkta kartskisserna och profilritningarna till det gamla Jerusalem å sid. 300, 301 och 303 i samma arbete.

[3] Neh. 3: 25 ff. Siegfried, Komm. till Esra-Nehemia, sid. 83 (HK) anmärker "der Turm . . . lässt sich nicht näher bestimmen".

Duhm lämnar frågan öppen, huruvida vakttornet på Ofelhöjden Jes. 32: 14 betecknar en tornartad utsiktspunkt i de kungliga trädgårdarna eller är identiskt med det till det kungliga palatset hörande tornet i det ovan citerade Neh.-stället.

gande staden, och att denna syn står för honom, då han använder sig av tilltalet “du Herdetorn“.

Om denna tolkning är riktig, kan det icke vara tal om pånyttfödelsen av ett ännu bestående, utan endast om återupprättandet av ett redan tillintetgjort konungadöme. Utsagan måste i så fall tillhöra tiden efter katastrofen 586. Terminus ad quem blir då 445, året för Nehemias återuppbyggande av ringmuren omkring Jerusalem.

Det vore visserligen frestande att såsom sluttermin sätta 516, året för det andra templets invigning. Men ställningen var då ännu ganska bekymmersam. Stadsmuren låg ännu i grus och spillror, flertalet byggnader i stadens inre företedde likaledes en bedrövlig anblick och den fåtaliga befolkningen var utlämnad åt de hätska grannfolkens godtycke.

Däremot är det knappast tänkbart, att en efter 445 levande skriftställare skulle ha kunnat på Jerusalem använda benämningen “du Herdetorn“, då huvudstaden väl tämligen snart, även frånsett den nyuppförda ringmuren, återtagit sin forna gestalt och återvunnit sin gamla betydelse.

Att fixera någon bestämd period för styckets tillkomst närmare än som skett genom angivande av gränsåren 586 och 445 är ej tillrådligt, då fråga är om ett så kortfattat fragment.

Mi. 4: 14, 9, 10.

14 עתה תתגדדי בת גדוד   מצור שם עלינו
בשבט יכו על הלחי   את שפט ישראל

9 עתה למה תריעי רע   המלך אין בך
אם יועצך אבד כי החזיקך   חיל כיולדה

10 חולי וגעי[a] בת ציון   כיולדה
כי עתה תצאי מקריה   ושכנת בשדה

ובאת עד בבל שם תנצלי שם יגאלך יהוה
מכף איביך

a) וגחי] läs וְגְעִי, imper. *kal* av געה.

Den andra imperativen i 10ª synes redan ha berett de gamla översättarna svårigheter. LXX översätter καὶ ἔγγιζε, som dock ej passar i sammanhanget. De övriga versionerna söka genom en mera fri översättning få fram en synonym till den första imperativen i 10ª חולי. Så t. ex. har Targ. זועי = darra och Vulg. satage. Däremot synes enitere i Pesch. gå tillbaka till LXX:s ἀνδρίζου, som jämte ὤδινε utgör en översättning av den första imperativen i 10ª. Se Ryssel, Textgestalt u. Echtheit d. B. Micha, ad loc.

Likaledes ha de kommentatorer, som sökt bevara MT, icke kunnat rädda sig ur svårigheterna. Flera av dem ha i likhet med Targ. och Vulg. nöjt

sig med en mer eller mindre fri översättning, som synts dem lämplig i sammanhanget. Så översätter Theiner[1] "werd' entbunden", Umbreit[2] "kreise" och Rosenmüller[3] "enitere".

I senare tid har man efter Hitzigs[4] föredöme sökt komma tillrätta med ordets grundbetydelse och översätta ordagrant. Så översätter t. ex. Roorda[5] "prorumpe", Kolmodin[6] "giv ifrån dig", Reinke[7] och Orelli[8] "brich hervor". Jfr ock Haupts anmärkning till detta ställe: "It means *expel* (the fetus)". AJSL, vol. 26 (1909—10), sid. 218. I anslutning till den närmast föregående imperativen se de i detta ytterst dunkla uttryck en antydan om fostrets framfödande, en tolkning, som endast skenbart finner stöd i det osäkra psalmstället Ps. 22: 10[a]. Huru denna i och för sig olyckliga tolkning för in på avvägar, framgår av nämnda forskares trevande försök att ur densamma få ut en rimlig mening. Enligt Hitzig och Orelli ha vi här en sinnebildlig antydan om en lyckligare framtid för Jerusalem,

---

[1] Die zwölf kleineren Propheten, sid. 201.

[2] Praktischer Commentar über die kleinen Propheten, sid. 222.

[3] Scholia in prophetas minores, sid. 454.

[4] Die zwölf kleinen Propheten[3], sid. 201.

[5] Commentarius in vaticinium Michae, sid. 84.

[6] Profeten Mika, sid. 28.

[7] Beiträge zur Erklärung des AT, Bd IX, Der Prophet Micha, sid. 154.

[8] Die zwölf kleinen Propheten[3], sid. 119.

enligt Roorda en ordlek, som bebådar folkets exilering och enligt Kolmodin ett slags antecipation av budskapet om Messias' födelse i 5: 2.

J. M. P. Smith[1], som även översätter ordagrant "bring forth", undviker lyckligt dessa blindskär, i det han så omskriver den dunkla imperativen: "burst forth, i. e. into weeping, lamentation etc." Men även om denna tanke väl passar i sammanhanget, måste man dock fråga, varför profeten för att uttrycka en sådan tanke väljer en term, som eljest blott användes om frambrytande vattenmassor.

Här föreligger otvivelaktigt ett textfel.

Ganska lyckligt är Graetz'[2] förslag att läsa והאנחי; detsamma är fallet med Elhorsts[3] והגי och Buhls[4] ופעי. Härmed ha dessa forskare säkerligen träffat den rätta tanken, men ha dock icke tagit tillbörlig hänsyn till LXX:s ovan omnämnda säregna tolkning καὶ ἔγγιζε.

Denna tolkning förutsätter, att i det manuskript, som förelegat översättaren, antingen stått ונשׁי eller ונעי. Då emellertid den förstnämnda imperativen är helt obrukbar i detta sammanhang, måste man antaga, att översättaren läst ונעי.

Om man stannar vid denna läsart, bör man dock undvika översättarens misstag att härleda im-

---

[1] Komm. till Mika, sid. 95.

[2] Emendationes, ad loc.

[3] De profetie van Micha, sid. 134, 166 f.

[4] Gesenius, Hebr. u. aram. Handwörterbuch über das AT[12], bearb. von Frants Buhl, sid. 145.

perativen גְעִי från נגע. Denna härledning måste nämligen föra till καὶ ἔγγιζε. Utgår man däremot från געה, skulle därmed $10^{a\alpha}$ i svensk översättning få följande lydelse: "Ja, väl må du vrida dig i födslosmärtor och skrika såsom en barnaföderska, du dotter Sion" [1].

Den nuvarande läsarten i MT torde helt enkelt ha uppkommit därigenom, att en avskrivare hört fel, m. a. o. vid diktamen förväxlat ע med ח. En förväxling av två så närbesläktade gutturaler ligger i ett sådant fall mycket nära till hands.

Såsom av den ovan meddelade texten framgår, sammanför jag till en enda utsaga de i MT åtskilda verserna 9, 10 och 14. Men de ha ej blott genom det senare inskjutna stycket 4: 11—13 ryckts åtskils, utan den ursprungliga ordningen dem emellan har därjämte omkastats. Den av oss föreslagna ordningsföljden, v. 14, 9 och 10, kräves tydligen av sammanhanget och ger åt hela utsagan en prägel av sträng enhetlighet.

Att dessa verser höra tillsammans, framgår otvetydigt av deras likartade rytmiska byggnad, som tydligt avviker från den i kapitlet i övrigt använda

---

[1] I Mandelkerns konkordans återgives nämnda verb med *mugire*, en översättning, som rättfärdigas av ordets användning i de två gammaltestamentliga ställen, där det förekommer, 1 Sam. 6: 12 och Job 6: 5. Om den ovan föreslagna läsningen är riktig, måste dock ordet i det levande språket ha haft en vidare betydelse och ungefärligen motsvarat svenskans skrika eller vråla. Jfr Gesenius-Buhl, a. a., sid. 153.

rytmen. Under det att nämligen tretaktsrytmen är allenarådande i 4: 1—4, 4: 6 f. och 4: 11—13, möta vi här samma rytm, som i den karakteristiska sorgesången 1: 8—16[1]. Även strofindelningen är densamma i båda dikterna i det att varje strof omfattar två versrader.

Den dikt, varmed vi nu sysselsätta oss, kommer därmed att bestå av tre strofer, vardera omfattande två på Kinarytm skrivna versrader.

Haupt[2] läser likaledes Kina-rytm i v. 14, men reducerar texten i de övriga verserna till ett sådant minimum, att han kan inpressa dem i schemat 2 × 2.

Bland övriga metrici genomför även Sievers[3] Kina-rytmens schema i v. 14, men har för de båda andra verserna schemat 2 × 2 × 3 i beredskap. Att han kan läsa v. 9 efter detta schema beror därpå, att han på ett våldsamt sätt sammansvetsar denna vers med den enligt vår mening på prosa skrivna, för övrigt helt isolerade v. 8 till en strof på tre versrader. Då han även, såsom sid. 149 omnämndes, insnör tretaktsverserna 6 f. i detta schema och likaledes sammanför dem till en treradig strof, lyc-

---

[1] Se sid. 40.

Det bör i detta sammanhang påpekas, att de till *ett* begrepp förknippade orden תריעי רע v. 9 regeras av det sista ordets ictus. Vidare bör i samma vers החזיקך läsas trestavigt, emedan det tillåtna tretalet av obetonade stavelser i en och samma versfot eljest skulle överskridas.

[2] AJSL, vol. 26 (1909—10), sid. 250.

[3] Alttestamentliche Miscellen, X, zu Micha, ad loc.

kas han att av dessa båda treradiga, efter schemat 2 × 2 × 3 rytmiserade strofer skapa en dikt, där endast rytmen sammanhåller de olikartade elementen. — Ehuru han även i v. 10 — med en dock från MT betydligt avvikande text — läser nämnda rytm, sammanför han den icke med ovannämnda dikt, utan betraktar den såsom en isolerad strof.

J. M. P. Smith[1] sammanför till en dikt samma verser som Sievers, till vilka han därjämte fogar v. 10. Från innehållssynpunkt är hans gruppering lyckligare än Sievers', i det att han placerar v. 9 f. framför v. 6 ff. Men ändå gapar en klyfta på minst ett par århundraden mellan v. 9 f. och v. 6. Man får nämligen icke räkna med den brygga, som 10^b slår däröver, då denna del av v. 10 är en sen interpolation. Därjämte kan det ej vara tal om någon genomförd rytm i en dikt, där de härskande trimetrarna understundom sprängas åtskils av dimetrar, vartill kommer, att diktens andra strof, v. 10, på grund av sin Ḳina-rytm[2] faller alldeles utanför det hela.

Duhms[3] försök att till en av idel tretaktsverser bestående dikt sammanföra 4: 8 f., 4: 11 ff. och 5: 8

[1] The strophic structure of the book of Micah i AJSL, vol. 24 (1907—08), sid. 196 f. Jfr ock hans kommentar till Mika (ICC), sid. 89 ff.

[2] Han läser nämligen hela v. 10, och ej blott 10^a, efter detta rytmiska schema. Jfr The strophic structure etc., sid. 197.

[3] Anmerkungen zu den zwölf Propheten, sid. 50.

strandar bl. a. på svårigheten att i v. 8 och 9 genomföra någon tretaktsrytm. V. 8 tillåter icke, såsom sid. 155 anmärktes, någon rytmisk läsning, och den godtyckliga Kina-rytmen i v. 9 understrykes icke genom en godtycklig ändring av בך till בכם, en ändring, som för övrigt förbjudes av textsammanhanget.

Därjämte är 4: 11—13 en såväl från rytmisk som logisk synpunkt strängt enhetlig dikt, varför inpressandet i densamma av den till ett helt annat sammanhang hörande 5: 8 ej kan försvaras.

Ej heller förstår jag, varför samme forskare i v. 10 och 14 ser på prosa skrivna tillägg, båda stammande från samma hand. Möjligen har hans stränga omdöme om v. 10 i någon mån påverkats av 10^b, som enligt min mening är en interpolation. Men såväl i förra hälften av v. 10, som i hela v. 14 framträder, såsom av den ovan meddelade texten framgår, Kina-rytmen med önskvärd tydlighet.

För att finna en väg mellan de många hinder som ställa sig i vägen för en någorlunda säker datering av denna utsaga, tar jag vid denna frågas behandling den senare hälften av v. 10 från ובאת räknat, m. a. o. 10^b, till utgångspunkt och frågar därvid först: Kan 10^b stamma från Mika?

För min del tror jag, att denna fråga på forskningens nuvarande ståndpunkt bör besvaras nekande.

Det är enligt mitt förmenande en psykologisk omöjlighet, att Mika, som levde under en tid, då

det assyriska väldet stod på höjden av makt, kan ha tänkt på judarnas babyloniska fångenskap. Detta mot Orelli[1] och Volck[2], vilka efter Hengstenbergs föredöme i omnämnandet av Babel se ett bevis för profeternas förmåga att utan stöd av tidsförhållandena skönja den avlägsnaste framtid.

Lika bestämt bör ock Keils[3] uppfattning tillbakavisas, att Mika här nämnt Babel, emedan han i detta rike såg en sinnebild för den mot gudsriket fientliga världsmakten. En sådan typologisk användning av Babel är otänkbar i förexilsk tid. Först då judarna under fångenskapen fått erfara denna makts tryckande herravälde, kunde det bittra hat, som t. ex. möter oss i Jes. 14: 47, Jer. 50 f., Ps. 137: 8, slå rot i deras själ[4]. Såsom typen för den gudsfientliga världsmakten träder oss sålunda Babel först till mötes i de exilska och efterexilska ställena Jes. 14: 6 f., 17; 52: 11, Sak. 5: 11.

På verklighetens fasta mark stå däremot så-

---

[1] Die zwölf kleinen Propheten[3], sid. 119.

[2] Herzogs Realencyklopädie für protest. Theologie u. Kirche[3], Bd XIII, sp. 49 [art. Micha].

[3] Bibl. Comm. über die zwölf kleinen Propheten, 1866, sid. 333.

[4] Det är ganska betecknande, att detta hat först visar sig mot slutet av fångenskapen. De båda profeter, som upplevde de hårda olycksslagen 597 och 586, förråda icke med ett ord hätskhet mot segerherren, utan se i honom endast ett Jahves lydiga redskap. Jfr Jer. 27: 5—15; 28: 12 ff., Hes. 29: 17—21.

dana forskare som Caspari [1], Hitzig [2], Roorda [3], Reuss [4] och Ryssel [5], vilka rent tidshistoriskt söka förklara det i en mikansk utsaga anmärkningsvärda omnämnandet av Babel såsom deportationsort.

Mycket långt komma de dock icke med påpekandet, att Babel på Mikas tid var en assyrisk provins och att profeten därför kan ha insatt provinsens namn i stället för huvudlandets. Redan i och för sig vore emellertid ett sådant tillvägagångssätt ganska egendomligt hos en man, som eljest nämner varje sak vid dess rätta namn. Varför omnämna Babel, då Assyrien är den hatade och fruktade fienden?

Men härtill kommer, att det mot 8:de århundradets slut ej var så helt med Babels vasallförhållande under Assyrien. Den från Hiskias historia välbekante Merodak Baladan — i Jes. 39 och 2 Kon. 20 bär han titeln "konung av Babel" — lyckades vid de båda tronskiftena i Assyrien 722 och 705 avkasta det assyriska oket. Första gången lyckades han behålla Babel till år 710, då han fördrevs av Sargon. Andra gången varade hans konungahärlighet endast i sex månader, men han hade under denna korta tid skapat en för Sanherib mycket far-

---

[1] Über Micha den Morasthiten u. seine prophetische Schrift, sid. 165 ff.

[2] Die zwölf kleinen Propheten[3], sid. 201 f.

[3] Commentarius in vaticinium Michae, sid. 85.

[4] Das AT, übers., eingeleitet u. erläutert, Bd II, Die Propheten, sid. 208.

[5] Textgestalt und Echtheit des B. Micha, sid. 226 ff.

lig sammanslutning av västasiatiska stater. Babel förblev för övrigt under hela Sanheribs regering en besvärlig oroshärd [1]. Om dessa förhållanden har Mika icke varit okunnig, då de utövade ett djupt ingripande inflytande på Juda rikes utrikespolitik på hans tid [2].

Man har ock sökt att förklara saken så: I enlighet med sin pacificeringspolitik [3] skulle Sargon efter ett lyckligt fälttåg mot Merodak Baladan, som ägt rum i början av hans regering, ha deporterat invånare från Babel till Syrien, närmast till Samarien, och med största sannolikhet enligt samma politiska grundsatser till de evakuerade områdena i Babel fört en del av Samariens invånare. Under sådana förhållanden behöver omnämnandet av Babel i en mikansk utsaga ej väcka någon förvåning.

Emellertid har, så vitt man kan se, någon deportation av babylonier till Samarien först ägt rum efter kuvandet av upproret i Babel 647 [4]. Man kan visserligen hänvisa till 2 Kon. 17: 24, där en sådan deportation omnämnes redan under Sargon. Frånsett att flera forskare vilja hänföra denna notis till

---

[1] Se Wincklers framställning av Sargons och Sanheribs babyloniska politik i KAT^3, sid. 63 ff., 73 ff., 79 ff.

[2] Se Lehmann-Haupt, Israel, seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte, sid. 106 ff., 112.

[3] En god karakteristik av Sargons brutala politik gentemot erövrade provinser ger Ed. Meyer, Geschichte des Altertums, Bd I^1, sid. 461.

[4] Se KAT^3, sid. 97. Jfr ovan sid. 69 f.

den omnämnda åtgärden 647 [1], föreligger den i starkt överarbetat skick [2]. Så mycket står enligt mitt förmenande fast, att för så vitt notisen avser någon Sargons åtgärd, måste de där omnämnda Babel och Kuta vara ett senare tillägg. Att den s. k. segern vid Dûr-ilu var en ganska kännbar motgång framgår av det ovan påpekade faktum att Sargon under tolv år lämnade Merodak Baladan i okvald besittning av Babel.

Härmed förlorar ovannämnda antagande, att under Sargon israeliter förts till Babel, sitt enda säkra stöd. Därmed stämmer, att ej heller Mikas store samtida Jesaja någonsin omnämner Babel såsom deportationsort. De ställen, som anföras såsom stöd för motsatsen, äro antingen sekundära såsom Jes. 11: 11 [3] eller ock så allmänt hållna, att på dem intet kan byggas, såsom Jes. 22: 18 [4].

Men om redan satsen "och du skall komma till Babel" icke är mikansk, så kan det till densamma fogade frälsningslöftet ännu mindre stamma från

---

[1] Jfr Winckler, Alttest. Untersuchungen, sid. 97 ff., Benzinger, Komm. till Konungaböckerna, sid. 175 (KHC).

[2] Se Kittel, Komm. till Konungaböckerna, sid. 275 f. (HK).

[3] Jfr till detta Jesaja-ställe Duhm, Komm. till Jes.[3], sid. 85 (HK); Marti, Komm. till Jes., sid. 114 (KHC); G. Buchanan-Gray, Komm. till Jes. I—XXVII, sid. 225 (ICC); Buhl, Komm. till Jes.[2], sid. 166.

Redan Stade, ZAW, 1883, sid. 16, förklarade Jes. 11: 10—16 för "*spätere redaktionelle Arbeit*".

[4] Om Jesaja har ett bestämt land i sikte, har han tänkt på Assyrien. Jfr Duhm, a. a., sid. 139.

Mika. Även om vi bortse från det faktum, att ingen av de äldre profeterna utan förmedling fogat en frälsningsutsaga till en domsutsaga[1], måste redan tanken på en räddning *i Babel* ha varit honom främmande.

Mycket närmare ligger då en annan möjlighet, nämligen att 10[b] hör till den senare förexilska tiden, närmare bestämt till den tid, då meder och babylonier störtat det assyriska väldet och Juda rike från att ha stått under Assyriens överhöghet blivit ett lydrike under Babel. Från en sådan tid vore en utsaga som 10[b] tänkbar. Man tänke på de mörka dagarna före Jerusalems första erövring av babylonierna 597 eller omedelbart före den hemska slutkatastrofen 586[2].

Om en sådan datering icke utan vidare får avvisas, är den dock föga sannolik.

Huru skulle en profet, som stod mitt uppe i händelsernas virrvarr och med knapp nöd höll sig uppe i detta upprörda hav av fasa och ångest, i samma andetag ha kunnat nämna folkets bortförande till Babel och den befrielse ur dess fienders hand, som det därstädes skulle uppleva? Var skulle vi söka en utsaga från de mörka dagarna före Jerusalems fall, så fri från lidelse, så upphöjd över all bävan och oro?

---

[1] Se sid. 62 ff., 142 f.

[2] J. M. P. Smith anser en sådan datering för den sannolikaste. Se närmare därom i hans Kommentar till Mika, sid. 90 (ICC).

Icke hos Hesekiel, som, "så länge Jerusalem stod, blott förkunnade folkets snara undergång" [1]. Ej heller hos Jeremia, som, ehuru högt benådad framför sina samtida, endast glimtvis skymtade en bättre framtid för sitt folk [2].

I 10[b] slår en fläkt emot oss från en annan tidsålder. Vi möta där nämligen den av Hesekiel och framför allt Deutero Jesaja skapade, för den senare judendomen så karakteristiska tanken, att fångenskapen i Babel är en frälsningens port, m. a. o. det första steget på vägen fram mot det stora slutmålet, egendomsfolkets triumf över hedningarna.

Fångenskapens lidanden, Babels erövring av perserna, judarnas befrielse, allt detta ligger bakom, troligen långt bakom den man, som nedskrev 10[b]. Därav den lidelsefria tonen och den självklara förknippningen av fångenskapen i Babel och befrielsen därifrån.

Nu är frågan: utgör 10[b] en nödvändig beståndsdel av vår utsaga eller icke. I förra fallet måste hela utsagan stamma från efterexilsk tid. I se-

---

[1] Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte[6], sid. 151. Jfr ock Stade, Biblische Theologie des AT, Bd I[1, 2], sid. 292.

[2] Jfr Jer. 3: 11 ff.; 23: 2, 5, 6; 24: 6 f. Av särskilt intresse är hans strax före Jerusalems fall avslutade köp av en åker i Anatot och den därtill anknutna profetian 32: 6—15.

Till Jeremias framtidsförhoppningar jfr vidare Stade, Bibl. Theol. des AT, Bd I[1, 2], sid. 272 ff., Giesebrecht, Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte[2], sid. 88, Smend, Lehrbuch der alttest. Religionsgeschichte[2], sid. 250 ff.

nare fallet föreligger däremot icke en sådan nödvändighet.

Mot den av flertalet forskare företrädda uppfattningen väljer jag det senare alternativet. Jag avskiljer m. a. o. 10^b såsom ett senare tillägg[1]. Redan den omständigheten är ägnad att väcka förvåning, att 10^b i motsats till utsagan i övrigt ej låter sig rytmiseras.

Det råder ock en annan stämning i detta prosastycke än i den närmast föregående delen av utsagan. I den senare råder oväderstämning, i det förra är ovädret förbi. Det finns ingen anledning att uppmana dottern Sion att våndas och skrika av ångest samtidigt med att det förkunnas henne räddning på den plats, dit hon föres. Ej blott från rytmisk synpunkt, utan även med hänsyn till innehållet slutar utsagan med det mäktiga domsordet: "Du skall ut ur staden och bo på fältet".

---

[1] Mig veterligen var de Goeje, Theol. Tijdschrift, VI, sid. 282, den förste, som vidtog denna åtgärd.

Steuernagel, som går samma väg, anmärker: "Aber der Schluss von 4: 10, der in Verheissung übergeht, ist wohl sicher eine spätere Ergänzung, und daher ist der Verdacht berechtigt, dass auch schon die Worte ובאת עד בבל ex eventu beigefügt sind". Lehrbuch der Einleitung in das AT, sid. 626.

Jfr ock Stave, Inledn. till GT:s kanoniska skrifter, sid. 215. Han tänker sig dock möjligheten, att Babel 10^b insatts för ett ursprungligt Assyrien. Sistnämnda uppfattning delas av Procksch, Die kleinen prophetischen Schriften vor dem Exil, sid. 116.

Att med Kuenen[1], Oort[2], Nowack[3], Pont[4], G. A. Smith[5] och W. Robertson Smith[6] endast bortskära satsen: *„och du skall komma till Babel“* är en godtycklig åtgärd, som långt ifrån att lösa svårigheterna fastmer medför ökad förvirring.

Man förstår i så fall icke, såsom Marti[7] träffande anmärker, vad författaren menar med räddningen från fienderna på fältet. Likaledes anser J. M. P. Smith[8] uttrycket *„på fältet“* vara alltför obestämt och flytande, för att man till detta skulle kunna hänföra שָׁם, vilket fordrar en bestämd ortsangivelse som Babel.

Härtill kan fogas, att rytmen fordrar avsöndrandet av 10ᵇ i dess helhet. Huru godtycklig nämnda åtgärd i själva verket är, framgår därav, att ej blott nämnda sats, utan hela 10ᵇ i dess helhet

---

[1] Theol. Tijdschrift, VI, sid. 291: Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des AT, autoris. deutsche Ausgabe, Del II, sid. 363: "Dagegen ist Vs. 9 f. von seiner Hand mit Ausnahme der Worte ובאת עד בבל".

[2] Theol. Tijdschrift, V, sid. 507.

[3] Die kleinen Propheten², sid. 226.

[4] Theol. Studiën, X, sid. 353.

[5] The book of the twelve prophets, Bd I, sid. 412.

[6] Encyclopaedia Britannica, Bd XVI⁹, sp. 225 [art. Micah]. Jfr ock The prophets of Israel, sid. 290: „. . . . the fact that at an early date the gloss 'and shalt come even to Babylon' was inserted in IV. 10“.

[7] Dodekapropheton, sid. 284.

[8] Komm. till Mika (ICC), sid. 92: „. . . . *there* . . . . cannot go back to the elusive and indefinite *field*“.

faller utanför den i utsagan eljest härskande rytmen. Slutligen vill jag endast påpeka, att den strax ovan omnämnda, iögonenfallande stämningskontrasten mellan 10^b och utsagan i övrigt likaledes härrör från 10^b i dess helhet och ej från nämnda sats ensam.

På anförda grunder avskiljer jag 10^b i dess helhet från den övriga utsagan, vars stränga enhetlighet och konstnärliga avrundning därmed så mycket klarare framträder. Rytm, strofindelning och tankesammanhang göra av den en dikt, som mycket väl kan ställas i jämbredd med 1: 2—7, 1: 8—16 och 4: 1—4.

Redan i första strofen, v. 14, framstår situationen i full klarhet. Vi kastas liksom in i en av fiender kringskansad stad och få bevittna den ångest, som gripit invånarna, då de inse fruktlösheten av de vidtagna försvarsanordningarna. I den andra strofen antydes, att till och med konungen och hans rådsherrar[1] stå handfallna. I sista strofen bebådas äntligen det hemska, av alla befarade slutet, nämligen stadens fall och invånarnas deportation.

Man observere ock, hurusom stroferna på ett verkningsfullt sätt förbindas med varandra genom ett i den första, tredje och sjätte versraden upprepat עתה. Likaledes pekar den gåtfulla benämningen på staden i första strofen "du skarornas stad" fram mot

---

[1] יועץ har här säkerligen kollektiv betydelse. Jfr Roordas anmärkning: "Singulare vocabulum יועץ, *consiliarius*, hic, ut passim, in universum genus designat, atque adeo idem valet ac plurale *consiliarii*".

det hävdvunna tilltalet i sista strofen "du dotter Sion". Slutligen förstärkes det konstnärliga helhetsintrycket genom en viss likformig tankerytm i de olika stroferna: ett manande eller frågande tillrop i varje strof, ett tillrop, vars allvarstyngda innebörd för varje strof stegras under hänvisning till stadens allt hopplösare belägenhet.

Därigenom att det visats, att 10^b ej hör hit och att utsagan i övrigt bär en strängt enhetlig prägel, torde de svåraste stötestenarna för en närmare datering av densamma ha röjts ur vägen.

Liksom denna utsaga till sin rytmiska byggnad avviker från omgivningen, så bryter den ock genom sin innebörd, stämning och tidsfärg bjärt av mot kapitlets övriga utsagor. Under det att dessa äro frälsningsutsagor, är denna en domsutsaga, och under det att dessa avspegla efterexilsk tid med det för denna egendomliga åskådningssättet, pekar här den enkla ordalydelsen på förexilska förhållanden.

De forskare, som anse 10^b som en integrerande beståndsdel av utsagan och därför måste betrakta den som efterexilsk, antaga, att en i senare tid levande författare tänkt sig tillbaka till den olyckliga dag, då Jerusalem föll för babyloniernas angrepp och invånarna bortfördes i fångenskap. Väl skildrar han, mena de, ångsten och nöden på ett målande sätt, men ändå med lugn objektivitet, eftersom han visste, att frälsningen följde på domen.

Emellertid vilar denna prägel av lugn objektivitet endast över 10^b. Då man ser på utsagan i öv-

rigt, synes den målande skildringen av ångsten och nöden peka på ett ögonvittne, som är med av hela sin själ.

Det förutsättes vidare, att konungadömet existerar. Vers 14, där konungen — så bör שפט ישראל tolkas — skymfas av fienderna, förbjuder oss att med Marti[1], Duhm[2] m. fl. låta konungen i v. 9 syfta på Jahve.

Därjämte säges konungens residensstad, det väl befästade, folkrika Jerusalem vara utsatt för en hård belägring. Stadens fall och folkets bortförande äro ännu förestående, men kunna väntas inträffa när som hälst.

Om vi hålla oss till den enkla ordalydelsen — att gripa till antagandet av ett vaticinium post eventum är en förtvivlad åtgärd —, ha vi att välja mellan två alternativ. Antingen är belägringshären assyrisk, profeten upplever i så fall de dystra dagarna år 701, då en assyrisk häravdelning bevakade Jerusalem, eller ock äro de belägrande babylonier, i vilket fall profeten skildrar den förtvivlade ställningen i Jerusalem under något av åren 597 eller 586.

Så långt befinna vi oss på fast mark. Vill man komma längre, måste man vara medveten om, att man befinner sig på gissningarnas osäkra grund. Men då man har framför sig en i så hög grad personligt färgad utsaga, är det i sanning svårt att avhålla sig från gissningar angående författaren.

---

[1] Dodekapropheton, sid. 284.

[2] Anmerkungen zu den zwölf Propheten, sid. 50.

Det är möjligt, att traditionen, som hänför utsagan till Mika, i detta fall visar i rätt riktning. Något som helst hinder för dess mikanska härstamning föreligger icke, tvärtom synas vissa omständigheter göra en sådan sannolik.

Redan det förhållandet, att vi här ha en domsförkunnelse, vars kärva stränghet en bearbetare ansett sig böra mildra genom en frälsningsutsaga, ställer den i jämbredd med bevisligen äkta Mika-utsagor, som erfarit samma behandling, såsom fallet är med 2: 6—11 och 3: 9—12.

Det ämne, som i vår utsaga behandlas, är ingalunda främmande för Mika. I ett flertal utsagor har han på ett målande sätt skildrat det öde, en erövrad stad har att vänta; så redan i sorgesången 1: 8—16, men framför allt i de mot de båda huvudstäderna, Samaria och Jerusalem, riktade utsagorna 1: 2—7 och 3: 9—12.

Behandlingen av detta ämne här och i de nämnda utsagorna företer därjämte vissa likheter. Den för detta stycke egendomliga strafformuleringen "nu måste du ut ur staden, du måste bo på öppna fältet" återfinna vi i den säkerligen ursprungliga läsningen עד היער יצאה i 1: 11. Kanske ligger samma tanke till grund för den mera obestämda ordalydelsen i 1: 10[a] och 1: 16[b]. I den förexilska profetiska litteraturen möter oss denna säregna strafformulering endast här. Det avspeglas i densamma, synes det mig, landsortsbons misstänksamhet och bitterhet mot huvudstadens förvekligade och fördärvade befolk-

ning. Det är anmärkningsvärt, att שׂדה, det ord, som utgör slutordet i den kraftiga slutstrofen, även möter oss i slutklämmen i Jerusalemsutsagan 3: 12. Därjämte även i domsordet mot Samaria 1: 6, om ock där med en skiftning i betydelsen.

Det synes ej heller bero på någon tillfällighet, att den underton av bitter ovilja och hånfullt förakt, som så skarpt framträder i utsagorna mot huvudstadens ledande män i kapp. 2—3, tydligen går igen i den ironiska frågan: "Finnes då ingen konung i dig, har du icke mer någon rådklok man?" Jfr med denna fråga i v. 9 särskilt 2: 4, 11; 3: 4, 6, 9 ff. Det är en man av folket, som här som där sjunger ut sitt hjärtas mening om folkets odugliga styresmän.

Det ligger däremot i sakens natur, att en så kortfattad utsaga som den föreliggande ej kan ge någon fyllig bild av författarens säregna stil. Jag vill dock hänvisa till ordleken i 14[a] och de hopade imperativerna. Samma förkärlek för korta avhuggna imperativsatser möter oss i kapp. 1—3, och klagosången 1: 8—16 är från början till slut byggd på ordlekar. Särskilt anmärkningsvärd synes likheten vara mellan slutstroferna i sistnämnda klagosång och i vår utsaga. Först ett par imperativer, riktade till dottern Sion och avspeglande olyckans bitterhet, därefter en kausalsats, som klart anger, vari olyckan består. I detta sammanhang kan det ock påpekas, att vi såväl i nämnda klagosång som även i ett par andra utsagor lärt känna Mikas mästerskap i användningen av den även här använda Ḳina-rytmen.

Mig synes denna iögonenfallande samstämmighet såväl till form som innehåll peka på en och samma författarepersonlighet. M. a. o. skulle vi här möta den från kapp. 1—3 oss välbekante profet, som med manlig kärvhet, omutligt allvar och hänsynslös stränghet förenar ett hos en enkel landsortsbo förvånansvärt herravälde över formen.

Mi. 4: 11—13.

11 ועתה נאספו עליך   גוים רבים האמרים (a
תחנף ותחז בציון עינינו   12 (a לא ידעו מחשבות יהוה
ולא הבינו עצתו   כי קבצם כעמיר גרנה

13 קומי ודושי בת ציון   והדקות עמים רבים
כי קרנך אשים ברזל   ופרסתיך אשים נחושה
והחרמתי (b ליהוה בצעם   וחילם לאדון כל הארץ

a) והמה stör den klara tretaktsrytmen. Tydligen ha vi här en stilistisk glossa [1].

[1] Jfr Sievers, Metrische Studien I, sid. 362 ff. Bland de förklarande och förtydligande tillägg, som denne författare anför, nämner han ock sid. 364 "Einschaltungen von *Pronomina*, die eigentlich aus dem Zusammenhang zu ergänzen sind". Jfr ock Rothstein, Grundzüge des hebr. Rhythmus, sid. 31.

Även en så försiktig forskare som Kittel medger villigt,

b) Mot massoreternas punktation har denna form av gammalt av kommentatorerna betraktats såsom 2 pers. sing. fem., varvid de kunnat stödja sig på de gamla versionernas auktoritet. En sådan tydning kräves ock otvetydigt av sammanhanget. Man bör därför punktera וְהַחֲרַמְתְּי i enlighet med הָלַכְתְּי i Jer. 31: 21 m. fl. st.[1].

Man måste medge, att denna utsaga vid första påseende från rytmisk synpunkt icke gör något enhetligt intryck.

J. M. P. Smith[2] klagar sålunda över bland trimetrarna i första strofen instuckna tetrametrar, Sievers[3] läser v. 11 och 12 efter ett, v. 13 efter ett annat rytmiskt schema och Haupt[4] ser i de två första verserna ett prosastycke.

Från början var jag ock böjd för att vandra i Haupts fotspår. Då emellertid v. 11 och 12 från innehållets synpunkt icke kunna skiljas från v. 13, måste man antaga, att förstnämnda verser ursprungligen haft rytmisk form. Och det visar sig, att denna rytmiska form kan återställas.

Såsom av den ovan meddelade texten framgår,

---

att metriken just i sådana fall kan göra textkritiken ovärderliga tjänster. Se hans skrift Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Ausgabe der hebräischen Bibel, sid. 70.

[1] Se Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik[28], § 44 h och Strack-Buhl, Hebraisk Grammatik[2], § 51 b.

[2] Komm. till Mika, sid. 97 (ICC).

[3] Alttestamentliche Miscellen, X, zu Micha, ad loc.

[4] AJSL, vol. 26 (1909—10), sid. 250.

uppflyttar jag האמרים till slutet av första versraden. I andra versradens första membrum torde det rätt störande תחנף kunna bibehållas[1], om man låter de båda jussiverna regeras av en ictus; i följande membrum strykes והמה.

Genom en sådan anordning kan man läsa v. 11 och 12 efter samma tretaktsrytm som v. 13.

Med Haupt uppflyttar jag andra membrum i andra versraden till första versraden, för att *parallelismus membrorum* bättre skall komma till sin rätt i denna strofs andra versrad. Jfr den ovan sid. 182 meddelade texten.

Enligt mitt förmenande utgöra sålunda v. 11, 12 och 13 en enda dikt. Efter det logiska sammanhanget uppdelas den naturligast på två strofer, vardera bestående av tre efter schemat 3 × 3 skrivna versrader eller tretaktsverser[2].

Den första strofen, v. 11 och 12, skildrar, huru hedningarna draga upp mot Jerusalem för att på detsamma utkräva sin hämnd, dock utan att ana,

---

[1] Konstruktionen är väl hård. De båda samordnade jussiverna ha icke, såsom av sammanhanget tydligen framgår, samma subjekt. Om תחנף är ursprunglig läsart, måste subjektet tagas ur det närmast följande בציון. — Till accentueringen av גרנה se Sievers, l. c. och Metr. Studien I, sid. 259.

[2] Därmed förfaller Duhms förslag att med v. 13[b] sammanföra 5: 8 till en strof. Till hans strofiska anordning i övrigt av den senare delen av kap. 4 se ovan sid. 167 f.

Högst olyckligt är hans förslag att framför מחשבות för rytmens skull inskjuta ackusativmärket את i 12[a] och att stryka det andra אשים i 13[a].

att undergången där väntar dem. "De känna icke Jahves tankar, de förstå icke hans rådslut, att han har samlat dem såsom kärvar till tröskplatsen".

I den andra strofen, v. 13, säges Jahves folk, d. ä. Jerusalems invånare, av Jahve själv skola rustas till att utföra domen på fienderna. "Jag skall giva dig horn av järn och giva dig klövar av koppar". Domen slutar med hednafolkens fullständiga undergång.

Det har redan ovan påpekats, att vi här ha att göra med ett i den äldre utsagan 4: 14, 9, 10 insprängt stycke av ganska sent datum.

En större kontrast än mellan dessa båda med עתה begynnande utsagor kan ej gärna tänkas. Varken från rytmens eller innehållets synpunkt ha de något med varandra att skaffa. Vår utsagas tretaktsrytm bryter skarpt av mot sorgesångsrytmen i den andra. Och denna senare är även till sitt innehåll en sorgesång, under det att den förra är en segersång. Detta förhållande framträder så mycket tydligare, som båda utsagorna skildra en belägring av Jerusalem; vilken i ena fallet, där belägrarna, efter vad det vill synas, tillhöra ett bestämt folk, slutar med stadens fall och befolkningens bortförande, men i andra fallet med en fullständig triumf över belägringshären, ehuru denna utgöres av den samlade hednavärlden.

De båda utsagorna tillhöra, kan man säga, skilda

världar, varför varje försök att förena dem ovillkorligen måste stranda[1].

Med hänsyn till den närmare dateringen av denna utsaga torde jag ha rätt att fatta mig tämligen kort, då jag redan förut, sid. 15 ff., haft tillfälle att något ingå på den utformning av världsdomens idé, som här möter oss.

Det är karakteristiskt för den föreställning om världsdomen, som hämtar sin näring ur de klassiska

---

[1] Orelli menar, att Mika med ועתה i v. 11 syftar på frälsningen i Babel v. 10. Joels profetia (Joel 4: 1 ff.) har föresvävat honom. Med עתה i v. 14 återvänder sedan profeten "zu dem nächsten Stadium der Entwicklung". Die kleinen Profeten[3], sid. 119 f.

Kolmodin söker också förklara kontrasten mellan utsagorna med en hänvisning till att profeten i v. 11 ff. inflickar ett stycke av Joels frälsningsprofetia — detta på grund av "den begynnande bättringen under Hiskia". Men då detta icke innebär ett upphävande av den ovillkorliga domsförkunnelsen, blott dess framflyttande, upptages i v. 14 domsförkunnelsen på nytt. Profeten Mika, sid. 29 ff.

Jfr ock Volck i Herzogs Realencyklopädie für protest. Theologie u. Kirche[3], Bd XIII, sp. 49 (art. Micha).

Ryssel, Textgestalt u. Echtheit des B. Micha, sid. 230 ff. medger visserligen villigt, att mellan v. 9 f. och v. 11 ff. råder "ein nicht zu beseitigender Widerspruch", men han tilltror sig ändå kunna rädda utsagan åt Mika genom att skriva detta sakförhållande på samlarens konto. Emellertid måste även Ryssels antagande tillbakavisas på den grund, att världsdomens idé, åtminstone i den här föreliggande utgestaltningen, tillhör tiden efter Hesekiel.

utsagorna Hes. 38 f.[1] och Joel 4[2], att egendomsfolket, redan återfört till hemlandet genom Jahves nåd, måste före frälsningsfulländningen möta ett sista våldsamt anfall från världsmaktens sida[3]. Just denna sista anstormning mot Jerusalem, av Jahve själv frambesvuren för att till evärdlig tid rädda sin och sitt folks ära, ger Jahve rätt att sätta sig till doms — för sista gången — över världsmakten[4]. Till straff för vad den låtit komma sig till last mot hans utkorade folk, som i själva verket är identiskt

---

[1] Jfr till denna utsaga sid. 15, not 2. Att utsagan i sin nuvarande form föreligger i starkt överarbetad form, framhålles även med eftertryck av Kraetzschmar, Kommentar till Hesekiel, sid. 255 (HK). Bertholet i RGG, Bd II, sp. 605 går däremot för långt i skepticism, då han ifrågasätter, om icke hela denna utsaga är ett senare tillägg.

[2] Enligt mitt förmenande är den ovan, sid. 16, angivna dateringen av denna utsaga den närmast till hands liggande. Angående den närmare motiveringen se Marti, Dodekapropheton, sid. 112 f.

[3] Stade framhåller med skärpa, att det i Gog-utsagan är fråga om världsmaktens angrepp på det *redan upprättade Messiasriket* och att detta är ett alldeles nytt drag i framtidsprofetian. Bibl. Theologie des AT, Bd I[1, 2], sid. 295.

Så ock Kraetzschmar, a. a., sid. 254.

[4] Jfr sid. 72 f.

Till detta av Hesekiel med särskild kraft betonade motiv träder i några yngre utsagor ett outsläckligt hat mot hedningarna. I sin Alttestamentliche Religionsgeschichte, sid. 132, anmärker Löhr träffande: "So kam es, dass ihnen die ganze Heidenschaft als eine gottfeindliche Macht erschien u. sie nach einem Gottesgericht über dieselbe riefen".

med gudsriket, drabbas den av fullständig tillintetgörelse [1].

Det torde redan av den korta redogörelsen för innehållet i de båda stroferna framgå, att vi här ha en av Hes. 38 f. och Joel 4 avhängig och med dem i högsta grad andebesläktad utsaga. Jag vill här nedan endast på ett par punkter ytterligare framhäva dess släktskap såväl med nämnda utsagor som med andra, ävenledes av dessa klassiska ställen avhängiga utsagor.

Fiendernas mängd betonas med betydligt större eftertryck än här i Hes. 38 f. och Joel 4. I Hes. 38: 16 övertäcka fienderna landet "som ett moln", i 39: 9 f. elda judarna "i sju år med fiendernas vapen och rustningar" och enl. 39: 12 skall Israels hus "i sju månader" hålla på att begrava fiendernas lik. I Joel 4 talas om "skaror på skaror", v. 14,

---

[1] Till utformningen av denna viktiga läropunkt i den eskatologiska dogmatiken se den mästerliga framställningen av Bertholet i Stade, a. a., Bd II[1, 2], sid. 140, 229 ff. Se ock H. Schultz, Alttestamentliche Theologie[5], sid. 589 f.

Tanken möter oss mångenstädes, ofta i grotesk gestalt, i de pseudepigrafiska apokalypserna, såsom Hen. 56: 5—8; 90: 19, IV Esra 13: 33, 37, Sib. III, 663—97. Jfr till dessa ställen Kautzschs Die Apokryphen u. Pseudepigraphen des AT, Bd II, ad loc.

Till anförda ställens religionshistoriska innebörd se närmare Stade(-Bertholet), a. a., Bd II[1, 2], sid. 441 f. och Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter[2], sid. 250 ff.

och om “alla hednafolk“ v. 2. Jfr vidare Sef. 3: 8, Sak. 12: 2 f. m. fl. st.[1]

Att *judarna själva verkställa domen*, såsom av v. 13 framgår, torde vara en först sent framträdande tanke. Under det att i Gogutsagan fiendernas undergång förorsakas av ett jordskalv och i Joel 4 Jahves himmelska tjänare nedgöra dem, beskriva yngre utsagor under gräsliga bilder, huru judarna själva tjänstgöra som bödlar. “De skola uppsluka sina fiender . . . ., de skola svälja sina fiender såsom vin, till dess de själva äro så fulla av blod som offerskålar och altarhörn“, Sak. 9: 15. “De skola tillsammans nedtrampa hjältar i striden, likasom om de trampade i orenlighet på gatan“, Sak. 10: 5[2]. I vår utsaga tröskar och sönderkrossar Sion fienderna. Till denna tanke jfr ock den sena utsagan, Jer. 51: 33, där Babel tänkes såsom en tröskplats.

Till sist kommer, om ock svagt, i 13[b] den tanken fram, som uppbär hela Gogutsagan, nämligen *återställelsen av Jahves kränkta ära* genom världsmaktens tillintetgörelse. Det var Hesekiel icke nog, att Jahve återförde till hemlandet sitt misshandlade

---

[1] I Sef. 3: 8 ff. ha vi tydligen en eskatologisk utsaga av sent datum. Jfr Marti, Dodekapropheton, sid. 374 och Rothstein i Kautzschs AT, Bd II[3], sid. 72. Till Deutero Sakarja se sid. 16.

[2] Läs בנברים och כטיט med Wellhausen, Skizzen u. Vorarbeiten, Heft 5[2], sid. 185, Heft 5[3], sid. 192, G. A. Smith, The book of the twelve prophets, Bd II, sid. 472 och Marti, Dodekapropheton, sid. 435.

folk för att visa, att den babyloniska fångenskapen ej berodde på hans vanmakt. Nej han måste, sedan Messiasriket återupprättats, i en sista kamp med världsmakten för evärdlig tid rädda sin ära såsom gudsrikets beskyddare och världens allsmäktige styresman. Det är ock i denna tanke, som Gogutsagans och de av densamma avhängiga eskatologiskt färgade utsagornas evigt giltiga betydelse ligger — Gud skall till slut segra över sitt rikes fiender.

Att dramat skall utspelas *utanför Jerusalem*, såsom av vår utsaga tydligen framgår, är en för Joel 4 egendomlig tanke. I Gogutsagan talas blott i allmänhet om att Gog faller med sin här "på Israels berg". Enligt Joel 4: 2 skola de däremot samlas utanför Jerusalem i Josafats dal. — Denna tanke i Joel 4 får i Sak. 12: 2 f. en speciell utformning: "Se jag skall göra Jerusalem till en berusningens kalk för alla folk runtomkring o. s. v.; jag skall göra Jerusalem till en lyftesten för alla folk o. s. v." Jfr ock Daniel 11: 45 med dess tidshistoriska bakgrund: "Och sina palatstält skall han slå upp mellan havet och helgedomens härliga berg".

Hedningarnas förblindelse, som yttrar sig däri, att de ej förstå, att deras rasande anfall mot Jerusalem ingår i Jahves frälsningsplan med sitt folk, framhäves här i v. 12 med särskild skärpa. Härmed pekar vår utsaga tillbaka på Hes. 39: 1 f., där Jahve säges locka fienderna åstad, och Joel 4: 2, där Jahve själv samlar hednafolken. Jfr ock Joel 4: 9, 12. Av

yngre profetior, som framhålla detta Jahves beslut, är Sef. 3: 8 anmärkningsvärd.

I vår utsaga ha vi en ståtlig skildring av denna slutakt i gudsrikets urgamla kamp med världsriket. Då den tydligen är avhängig såväl av Gogutsagan som av Joel 4, sätter jag som terminus a quo början av det fjärde seklet f. Kr. Emellertid är det omöjligt att avgöra, huruvida man bör gå ända ned i tredje seklet eller ännu längre, då alla tidshistoriska anknytningspunkter saknas [1]. Under alla förhållanden är den närmast besläktad med de anförda, mycket sena ställena i Deutero Sakarja.

Vid infogandet av denna utsaga i den äldre utsagan 4: 14, 9, 10 har ordningen mellan den senares verser, såsom ovan påpekats, blivit omkastad, så att v. 9 och 10 kommit först och v. 14 efterst, vilken därmed ock blivit slutversen i detta kapitel [2].

---

[1] Att dessa utsagor i allmänhet härröra från en fantasiens fria lek framhålles med skärpa av Wellhausen, Prolegomena[5], sid. 425. "Seit dem Exil wurde von einer allgemeinen Vereinigung Gott weiss welcher Völker gegen das Neue Jerusalem phantasiert, zu der in der Wirklichkeit durchaus kein Anlass vorhanden war".

[2] Stade anser vår utsaga såsom en omedelbar fortsättning av 4: 1—4, ZAW 1881, sid. 168. Så ock Cornill, Einleitung in das AT[5], sid. 213.

Häremot talar, trots den i båda utsagorna förekommande termen *många folk*, den omständigheten, att i 4: 1—4 möter oss en mot hedningarna förvånansvärt vänlig, i 4: 11—13 en

Mi. 5: 1—3.

1 ואתה בית אפרתה a) הצעיר b)   באלפי יהודה
ממך לי יצא להיות   מושל בישראל
ומוצאתיו מקדם   מימי עולם

2 לכן יתנם עד עת   יולדה ילדה
ויתר אחיו ישובון   על בני ישראל

3 ועמד ורעה בעז יהוה   בגאון שם c) אלהיו
וישבו כי עתה יגדל   עד אפסי ארץ

a) בית לחם אפרתה] läs בית אפרתה.

Av rytmiska skäl utsöndrar jag med Sievers[1] det störande לחם. Jfr den i utsagan i övrigt förhärskande Kina-rytmen.

För utsöndrandet av לחם såsom ett senare tillägg tala ock textkritiska hänsyn. LXX erbjuder nämligen en säregen tolkning: Βηθλεεμ οἶκος Εφραθα,

---

mot dem i hög grad bitter och hätsk sinnesstämning. Det är otänkbart, att samme bearbetare ena stunden hyllat en vidsynt universalism, men den andra en trångbröstad, hatfull partikularism. Till denna anmärkningsvärda dubbelhet i judarnas förhållande till hedningarna se Löhr, Alttest. Religionsgeschichte. sid. 131 ff. Jfr Nowack, Die kleinen Propheten[2], sid. 226.

Det har därjämte ovan, sid. 97, påvisats, att רבים Mi. 4: 2 har inkommit från motsvarande membrum i Jesaja.

[1] Alttestamentliche Miscellen, X, zu Micha, ad loc.

som otvivelaktigt är en förvanskning av ett ursprungligt οἶκος Εφραθα.

Visserligen kunde man tänka sig en annan möjlighet, nämligen att här skulle föreligga en dubbelöversättning av בית i MT. Men de skäl, som härför anförts, synas mig icke övertygande[1].

Roordas[2] av flertalet forskare antagna förklaring, att Βηθλεεμ vore en senare inskjuten, förkla-

[1] Enligt Ryssel, Textgestalt u. Echtheit des B. Micha, sid. 83, har den grekiske översättaren tänkt sig ett בית även framför אפרתה, ett בית, som fått betydelsen av ett appellativ, ungefärligen = *familj,* således "Bethlehem [d. h. das bethlehemitische Geschlecht der Davididen] ephratäische Familie". Det är dock så gott som otänkbart, att översättaren sålunda helt godtyckligt tillagt ett οἶκος, även om han haft klart för sig, att den betlehemitiska släkt åsyftades, varifrån Davidshuset utgått. Utan tvivel förde i denna sena tid Betlehem av sig själv tanken till Davidshuset, varför en sådan textförvanskning bleve onödig.

Taylor vandrar i Ryssels fotspår, dock så, att han antar, att i den text, som förelegat översättaren ett *bet* inskjutits framför *Efrata* av någon glossator, som menat att *lehem* och *Efrata* vore paralleller, varför ock det senare fordrade framför sig ett *bet.* The massoretic text and the ancient versions of the book of Micah, sid. 112 f. Men vilken i det hebreiska Vetus någorlunda bevandrad glossator skulle kunnat komma på den idén, att appellativet lehem och egennamnet Efrata vore paralleller?

Nämnda forskare stanna sålunda vid vår nuvarande MT.

[2] Jfr hans belysande not: "sed unde, quaeso, illud οἶκος huc venire potuit, nisi inde, quod auctor translationis tantummodo dederit Καὶ σὺ οἶκος Εφραθα, et Βηθλεεμ deinde demum additum sit". Commentarius in vaticinium Michae, sid. 92.

rande glossa, synes mig därför alltfort vara den bästa lösningen.

Det ligger nämligen nära tillhands att antaga, att en kännare av den grekiska Josuaboken, där 15: 59 Efrata och Bet-Lehem identifieras, skyndat sig att här sammanställa dessa båda orter. Möjligen har han ock styrkts i sin föresats att infoga nämnda randanmärkning av Gen. 35: 19 och 48: 7 och andra gammaltestamentliga bevisställen för dessa orters identitet.

I så fall har sålunda LXX prioritetsrätt till glossan. Vid en längre fram i harmoniseringssyfte företagen textrevision har densamma, om ock i stympat skick, inkommit i MT.

b) צָעִיר לִהְיוֹת] läs הַצָּעִיר med Hitzig[1]. Då ordet står appositionellt såsom här, bör artikeln utsättas. Nämnde forskare tänker sig uppkomsten av den nuvarande läsarten אֶפְרָתָה צָעִיר såsom härrö-

[1] Die zwölf kleinen Propheten[3], sid. 204 f.

Denna numera allmänt antagna läsning synes bestyrkas av den i ett flertal LXX-handskrifter förekommande läsarten μὴ ὀλίγιστος εἶ, som kunde tänkas förutsätta den nekande frågan הֲ צָעִיר. Jfr Roorda, a. a. sid. 92.

Då en sådan vokalisation emellertid skulle ge oss motsatsen till den i MT tydligen avsedda meningen, är Hitzigs ändringsförslag att föredraga.

Huruvida läsarten οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ, Mt. 2: 16, står i avhängighetsförhållande till nämnda LXX-läsart eller den, såsom Wellhausen, Skizzen u. Vorarbeiten, Heft 5[2], sid. 142, Heft 5[3], sid. 145, antager, beror därpå, att לִהְיוֹת lästs לֹא הָיִית, är svårt att avgöra.

rande från en felaktig orddelning, i det att artikelns ה förts såsom slutkonsonant till det föregående ordet[1]. I så fall vore den kortare formen אפרת ursprungligare än den nuvarande längre formen.

Om man däremot stannar inför den nuvarande formen såsom den i GT brukligaste och här från rytmisk synpunkt verkningsfullaste, kan uppkomsten av MT mycket lätt förklaras genom haplografi av de båda sammanstötande konsonanterna.

להיות, som är grammatiskt omöjligt och rytmiskt obrukbart, har tydligen inkommit från följande versrad.

c) יהוה strykes såsom en rytmen störande glossa; även från innehållets synpunkt är denna åtgärd välbetänkt, då man därmed slipper den tröttande tavtologien.

Att denna utsaga kan läsas rytmiskt, är man bland metrikerna tämligen överens om, men man tvistar om rytmens beskaffenhet.

Enligt mitt förmenande misslyckas både Duhm, Haupt och J. M. P. Smith i sina försök att här få in tretaktsrytm.

Den senare[2] utgår från den text, som ovan avtryckts, dock så att v. 2 avskiljes såsom glossa och וישבו i 3[b] strykes. Han får av v. 1 och 3 en

---

[1] Se Buhl, Kanon u. Text, sid. 256. Perles, Analekten zur Textkritik des AT, sid. 42.

[2] Strophic structure of the book of Micah i AJSL, vol. 24 (1907—08), sid. 198 f.; Dens., Kommentar till Mika, sid. 101 f. (ICC).

"eight-lined stroph", i det att han, såsom även eljest, avtrycker varje vershalva såsom självständig versrad. Emellertid falla versraderna 3, 5 och 8 helt utanför detta schema. Rad 3 ממך לי יצא har sålunda *två* ictus, rad 5, motsvarande 1^b i MT, *fem* och rad 8, motsvarande 3^b i MT, överskjuter, även sedan ovannämnda glossa avsöndrats, schemat med *en* ictus.

Duhms[1] anordning är svårare att överskåda, då han icke avtrycker någon text. Av hans textkritiska anmärkningar och den versifierade tyska översättningen att döma synes han lyckas bättre än Smith. På ett lyckligt sätt förvandlar han 1^b till en tretaktsvers genom att utöka dess sista membrum med det första ordet i v. 3, varvid han dock ändrar ו till י och sålunda läser impf. *kal* יעמד. Emellertid kunna anmärkningar göras mot hans rytmiska läsning av $1^{a\beta}$ och 3^a. Härtill kommer, att hans kombination av v. 1 och 3 med 4^a och 5^b blott kan ske genom en styckning av den enhetliga och självständiga utsagan 5: 4—5.

Däremot synes det ej löna mödan att närmare ingå på en undersökning av Haupts[2] rytmiska anordning. Det behöver blott i detta sammanhang omnämnas, att han genom våldsamma strykningar

---

[1] Anmerkungen zu den zwölf Propheten, sid. 51.
Die zwölf Propheten in den Versmassen der Urschrift übersetzt, ad loc.

[2] Critical notes on Micah i AJSL, vol. 26 (1909—10), sid. 245.

reducerar denna utsaga till en treradig strof med tämligen släpig tretaktsrytm.

Med Sievers[1] är jag övertygad om att endast schemat 3 × 2 låter sig utan våld mot texten genomföras i var och en av utsagans versrader. — Denne forskare ser i v. 1 en treradig och i v. 2 en tvåradig Ḳinastrof. Så långt kan jag följa honom. Olyckligtvis vill han av den tvåradiga v. 3 göra en treradig strof för att, efter avskiljandet av v. 2 såsom ett senare tillägg, kunna sammanföra v. 1 och 3 till en sammanhängande dikt. I detta syfte inskjuter han helt godtyckligt עדרו את såsom objekt till רעה och בטח såsom adverbial till ישב, men måste ändå antaga en lucka i sista versradens andra membrum.

Det synes sålunda för en god strofisk anordning av stycket ej vara nog att avskilja v. 2, utan med denna måste v. 3 sammanföras. Tydligen ha vi här två olika strofiska system, det ena byggt på en treradig strof, v. 1, det andra på tvenne tvåradiga strofer, v. 2 och 3.

Det är omisskännligt, att vi ha en fog mellan v. 1 och v. 2[2], men redan strofbyggnaden gör det

---

[1] Alttestamentliche Miscellen, X, zu Micha, ad loc.

[2] Redan inledningsordet לכן är påfallande. Om 2ª, såsom allmänt antages, innehåller ett hot om att Jahve skall prisgiva sitt folk intill ett visst barns födelse, måste man ovillkorligen fråga sig, huru detta kan stå i något som hälst kausalsammanhang med furstens Bet Efrata framträdande. Därjämte måste Jahve tänkas såsom subjekt i יתנם, således en

tillrådligt att sammanföra v. 3 med v. 2 och icke, såsom gemenligen sker, med v. 1. Vidare kan ישׁבו $3^{b\alpha}$ varken utsägas om Jahve eller om fursten av Bet Efrata eller om båda tillsammans; däremot finner omnämnda predikat sitt naturliga subjekt i יתר אחיו i v. 2. Därjämte omnämnes Jahve i v. 3 liksom förut i v. 2 i 3:dje person. Att såsom subjekt till predikaten i 3^{a} och $3^{b\beta}$ måste tänkas det barn, vars födelse i v. 2 omnämnes, överensstämmer ganska väl med det gåtfulla halvmörker, som, säkerligen med avsikt, ligger lägrat över utsagan. Enligt mitt förmenande ha i vårt stycke två olika utsagor sammansvetsats till en enda.

Denna på rent formella grunder vidtagna klyvning av vårt stycke i två skilda utsagor, vilken ock i den ovan meddelade texten genomförts, rättfärdigas ock från innehållets synpunkt.

Att den sista av dessa utsagor stammar från sen efterexilsk tid, torde knappast av någon modern forskare förnekas [1].

---

omkastning från 1:sta person i v. 1 till 3:dje i v. 2. Likaledes saknar suffixet i ovannämnda predikat varje anknytning till något ord i v. 1.

[1] Jfr dock Staerk, Das assyrische Weltreich, sid. 132 ff., som förklarar var och en, som vågar frånkänna Mika denna utsaga, sakna förmåga att begripa de frälsningseskatologiska utsagornas bildrika språk.

Till försvararna av äktheten av v. 2 och 3 höra ock Orelli, Die zwölf kleinen Propheten[3], sid. 120, v. Hoonacker, Les douze petits prophètes, sid. 388 ff., Procksch, Die kleinen prophetischen Schriften vor dem Exil, sid. 117 och Hans Schmidt,

Tankeinnehållet i v. 2 är oss välbekant från andra utsagor i Mikas bok. Så mötte oss tanken, att egendomsfolket skulle prisgivas åt hedningarnas raseri, strax ovan i 4: 11 ff. Jag hänvisar till vad därstädes anförts, även om trots all likhet någon fullkomlig tankeparallellism icke råder mellan 5: 2 och 4: 11. I 4: 11 förutsättes liksom i Gogutsagan och Joel 4, att Messiasriket återupprättats. Den sista anstormen mot Jerusalem tillhör sålunda härlighetstiden[1]. Däremot faller prisgivandet av egendomsfolket i vår utsaga före Messiasrikets återupprättande, såsom framgår av den hemlighetsfulla satsen "intill dess hon, som skall föda, har fött", d. ä. intill Messias' framträdande. En snarlik tanke som här, först lidande, sedan frälsning, ha vi i glossan 4: 10ᵇ.

Ännu klarare paralleller föreligga till den andra tanken i v. 2, nämligen hoppet om diasporans återkomst. Jag hänvisar till 2: 12—13, 4: 6—7 och 4: 10ᵇ. Att יתר אחיו återstoden av hans bröder är en terminus technicus, liksom שׁארית i 4: 7, för den räddade skaran i ändens tid, är ganska troligt.

Allmänt antages, att denna vers utgör en anspelning på Immanuelsutsagan Jes. 7: 10 ff. och på Jesajas ene sons namn Sear-Jasub[2]. Ej minst detta

---

Die grossen Propheten, sid. 148 ff., i Die Schriften des AT, neu übersetzt u. für die Gegenwart erklärt, Abt. II, Bd II.

[1] Se Stade, Biblische Theologie des AT, Bd I[1, 2], sid. 295.

[2] Se närmare härom Wellhausen, Skizzen u. Vorarbeiten, Heft 5[2], sid. 143, Heft 5[3], sid. 145 och Duhm, Anmerkungen zu den zwölf Propheten, sid. 51.

är en omständighet, som visar versen ned i sen tid, då man på grundval av äldre profetior sökte beräkna tid och stund för härlighetsrikets ankomst[1].

Ur denna utsaga lyser emot oss hoppet om *Messias' världsherradöme*[2], judendomens käraste tanke. Det barn, som hon, som skall föda, föder, skall utsträcka sitt välde *intill jordens ändar*.

Nu möta vi de första spåren av en ombildning av den ursprungligen nationellt färgade Messias-idén i universalistisk riktning först under fångenskapen. Det ligger ock i sakens natur, att först sedan den fordom mäktiga nationen mist sin politiska självständighet och blivit ett i lidandets skärseld luttrat, om sin Guds övervärldsliga storhet övertygat och därför om sin egen religiösa överlägsenhet medvetet samfund kunde tanken på Messias' världsherravälde vakna till liv. Jag tänker närmast på Jes. 55: 3 f., där det talas om det eviga förbund, som Jahve vill sluta med sitt folk, "det oryggliga nådeförbundet med David". Och honom, framtidens härskare, har han "satt till ett vittne för folken, till en furste och laggivare för folken" [3]. Här strålar Deutero Jesajas världsfamnande universalism i full klarhet[4].

---

[1] Smend, Lehrbuch der alttestamentl. Religionsgeschichte[2], sid. 415. Löhr, Alttestamentl. Religionsgeschichte, sid. 130 f.

[2] Det är onödigt att med Riessler, Die kleinen Propheten, sid. 120, efter LXX läsa יגדלו och häri inlägga en hänsyftning på judarnas världsherradöme.

[3] Det är ej tillrådligt att med en del forskare mot LXX ändra texten i Jes. 55: 4 för att kunna inlägga en hän-

I efterexilsk tid kämpa dessa båda sidor i Messiasidén, den nationellt begränsade och den universalistiska, med varandra om väldet. En klart universalistisk Messiasgestalt träder oss, liksom i vår utsaga, till mötes i Jes. 11: 10, Sak. 9: 9 ff., Ps. 2: 7—12 och 72: 8 ff., allesammans utsagor, som tillhöra en sen efterexilsk tid.

I innerligaste samband med Messias' världsherradöme ställes *diasporans trygghet*[1]. Tanken på frid och ro för egendomsfolket ingår redan i Jesajas framtidsbild, för så vitt man, såsom jag håller för troligt, får räkna de sköna framtidsutsagorna Jes. 9: 1 ff., 11: 1 ff. och 32: 1 ff. som verk av hans hand[2]. Men framhävandet av *diasporans* trygghet

---

syftning på folket själv. I min uppfattning av detta ställe bygger jag på Duhm, Kommentar till Jesaja[3], sid. 385 (HK). Jfr ock Giesebrecht, Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte, sid. 93 och Dens., Beiträge zur Jesajakritik, sid. 25 ff.

[4] Till universalismen hos Deutero Jesaja se närmare Stade, Biblische Theologie des AT, Bd I[1, 2], sid. 309, Smend, Lehrbuch der alttest. Religionsgeschichte[2], sid. 346 f., Budde, Altisraelitische Religion[3], sid. 122.

[1] ישׁבו i 3[b] är icke, såsom några forskare mena, en dubbelskrivning av ישׁובין i 2[b], utan en integrerande del av texten, som inför en helt ny, självständig tanke. Både sammanhanget och rytmen skulle bli lidande, ifall detta ord skulle strykas. Jag stannar därför vid den hävdvunna läsningen av ordet, vilken ock bestyrkes av זה שׁלום i 4[a], vari jag ser en i texten inkommen, numera förvanskad glossa, ursprungligen lydande בשׁלום, till ifrågavarande ord. Se därom närmare vid 5: 4[a].

[2] Jfr sid. 123 f.

hör hemma i tiden efter fångenskapen. I Sak. 2: 5 är Jahve “en eldsmur omkring de räddade i Jerusalem“, i Sef. 3: 13 skola de, som tillhöra Israels kvarleva, “få beta och ligga i ro, utan att någon förskräcker dem“, i Hos. 2: 20 “skall Jahve låta dem bo i trygghet“. I nu nämnda ställen såväl som i Jes. 60: 17 ff.; 62: 8 f. och 35: 9 är det närmast tal om tryggheten under Jahves beskydd.

Mig veterligen är det först i de mycket sena ställena Jes. 11: 10—16, en skildring av tryggheten gent emot hedningarna och vänskapen mellan broderfolken, och Sak. 9: 9 f., en skildring av den paradisiska guldåldern under den fridsälle Messiaskonungens spira, som diasporans trygghet liksom i vår utsaga sättes i samband med ett messianskt världsrike. I lovsången över Messias, Ps. 72, tänkas fridens och rättfärdighetens blomstring och den messianske konungens herradöme “från hav till hav och ifrån floden intill jordens ändar“ såsom klara paralleller.

Goda skäl synas sålunda tala för att här föreligger en utsaga från efterexilsk tid. Vi torde icke taga mycket miste, om vi i densamma se ett försök av en långt fram i tiden levande skriftställare att på grundval av den redan föreliggande utsagan, v. 1, om fursten från Bet Efrata med tillhjälp av äldre profetior, framför allt Immanuelsutsagan Jes. 7: 14, uppbygga en frälsningsprofetia, vari han kunde ställa de förhandenvarande, för hans landsmän säkerligen tryckande tidsförhållandena i skarp belysning av den

av Jahve utlovade tidsålder, då Messias skulle utsträcka sin spira över hednafolken och tvinga dem att tjäna sitt av dem hittills förtryckta folk.

Härav framgår, att jag håller den treradiga Kina-strofen, v. 1, för den äldre av de två utsagor, av vilka vårt stycke består. Jag vågar rent av fasthålla vid den traditionella uppfattningen, i det jag anser, att de skäl, som mot densamma anförts, icke äga någon bindande kraft.

Man har menat, att den i denna utsaga förekommande identifikationen av Efrata och Bet Lehem icke vore möjlig i förexilsk tid[1].

Något skäl att med Stade, l. c., sid. 7, stryka אפרתי i 1 Sam. 17: 12 föreligger icke[2]. Här torde gammal tradition ligga till grund för ifrågavarande sammanställning, ett antagande, som bestyrkes av LXX-texten i Jos. 15: 59 Εφραθα αὕτη ἐστὶν Βαιθλεεμ. LXX anses på detta ställe äga företräde framför MT, eftersom någon rimlig orsak icke kan upp-

---

[1] Så Stade i sin uppsats "Weitere Bemerkungen zu Micha 4.5." i ZAW, 1883, sid. 7.

Att en sådan identitet förutsättes även med Roordas text, framhäves med skärpa av Kuenen, Historisch kritische Einleitung in die Bücher des AT, autoris. deutsche Ausgabe, Del II, sid. 360: "Stades Erwägung trifft ebenso sehr den verbesserten Text *Beth Ephrata*, denn damit ist das zu Bethlehem und in seiner Umgebung wohnende Geschlecht gemeint, aus welchem David entsprossen war".

[2] Jfr Kuenens anmärkning till detta ställe i hans uppsats: «De koning uit Beth-Ephrath" i Theologisch Tijdschrift, VI, sid. 47: "Van interpolatie is hier geen zweem te ontdecken".

letas, varför flertalet judiska städer skulle förbigås[1]. Luckan i MT kan ha uppkommit genom en avskrivares vårdslöshet.

1 Krön. 2: 19, 50; 4: 4, Rut 1: 2; 4: 11 äro visserligen efterexilska ställen, men den även där förekommande sammanställningen av Efrata och Bet Lehem kan ändå vila på gammal tradition, varför de ej böra anföras som motbevis i detta sammanhang.

I Gen. 35: 19 E och 48: 7 P är הוא בית לחם att skriva på bearbetarens konto, som alldeles förbisett sammanhanget[2]. Men denna omständighet utgör intet hinder för en redan i gammal tid gängse sammanställning av de båda ifrågavarande namnen, vare sig man betraktar Efrata såsom en andra benämning på staden Bet Lehem eller låter det beteckna den trakt av Judéen, där denna stad var huvudorten.

Därjämte anser man det vara uteslutet, att Mika med hänsyftning på Davids-huset kan ha använt sig

---

[1] Hollenberg, Zur Textkritik des B. Josua etc. i ZAW, 1881, sid. 99, anmärker till Jos. 15: 59: "Es ist fast allgemein anerkannt, dass zwischen 59 u. 60 sich in der LXX ein ursprünglicher Bestandteil des hebr. Textes, eine Gruppe von 11 Städten, erhalten hat". Jfr ock Holzinger, Komm. till Josua, sid. 58 (KHC); Dens. i Kautzschs AT, Bd I^3, sid. 328; Steuernagel, Komm. till Josua, sid. 214 (HK).

[2] Det torde vara svårt att komma ifrån antagandet, att det fanns två orter eller områden med namnet Efrata, ett i närheten av Betel enligt Gen. 35: 19 och 48: 7 och ett i Judéen, identiskt med Bet Lehem. Ang. Bet Lehems läge se Buhl, Palaestina, sid. 20 och 79. Denne författare synes dock draga i tvivelsmål förekomsten av ett Efrata norr om Jerusalem.

av en terminologi, som förutsätter ett tidsavstånd, som långt överskrider det mellanrum på några århundraden, som skilde Mikas tid från Davids[1]. Man avser med denna anmärkning de sista orden i utsagan "en vilkens härkomst tillhör förgångna åldrar, forntidens dagar".

Häremot invänder Procksch[2] med rätta, att man på den tiden hade föga förstånd att bedöma tidsmåttet i världshistorien.

Härtill kommer, att profeten tydligen icke har i sikte det regerande Davidshuset, utan en i landsortens enkelhet och redlighet levande gren av samma urgamla ätt, varifrån David en gång utgick. Profeten låter sin blick gå tillbaka ända till ättens upprinnelse i den dunkla forntiden. Det synes mig därför som om uttrycket "från förgångna åldrar, från forntidens dagar" vore en ren tidsangivelse, om ock med ett tilläventyrs av den säregna profetiska stilen betingat, starkt understrykande av den ätts vördnadsvärda ålder, varifrån framtidens furste skall utgå[3].

---

[1] Wellhausen anmärker: "War für ihn [Micha] David ein Mann der Urzeit?" Skizzen u. Vorarbeiten, Heft 5^2, sid. 142, Heft 5^3, sid. 145. Jfr ock Martis not: "Nur für die nachexilische Gemeinde sind Davids Tage Tage der Urzeit", Dodekapropheton, sid. 286.

[2] Geschichtsbetrachtung und geschichtliche Überlieferung bei den vorexilischen Propheten, sid. 40: "Vom Zeitmass der Weltgeschichte wusste man damals noch nicht viel".

[3] Jfr Schultz, Alttestamentliche Theologie[5], sid. 619.

Stave och Cheyne giva uttrycket en djup religiös inne-

Till sist har man anmärkt, att man ej kan vänta en utsaga om en från Bet Efrata utgående

börd. Enligt den förre tänker profeten "på Messias såsom föremålet för Jahves frälsningsplan sedan början av Israels historia"; Inledning till GT:s kanoniska skrifter, sid. 215. Enligt den senare avser uttrycket "the revelations of Jehovah to the early Israelites and to the patriarchs"; Komm. till Mika, 1909, sid. 44 (Cambridge Bible for schools and colleges). — Fråga är dock, om icke dessa forskare därmed tillskriva profeten en väl modern tankegång.

Andra forskare mena, att mytologiska föreställningar spelat in här. Gressmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, sid. 286 ff. och Staerk, Das assyrische Weltreich, sid. 132 f. igenkänna här den eskatologiska myt, som tillskriver härskaren på den till paradis förvandlade jorden preexistens. Sellin, Der alttestamentliche Prophetismus, sid. 178 ff. tror sig ha skäl att antaga, att här föreställningen om urmänniskan lyser igenom, i det den judiska traditionen vid sidan om Adam, den ur paradiset fördrivna urmänniskan (Gen. 3), kände till en annan urmänniska, som suttit i Guds rådsförsamling och ägt gudomliga predikat (Job 15: 17).

Först på senare tid har forskningen vänt sig till dessa frågor, och det vilar därför över hithörande ting något av det nyupptäcktas friskhet och ursprunglighet. Men just därför är, såsom redan sid. 134 ff. framhölls, försiktighet av nöden, och detta framför allt, då det gäller den äldre profetismen, som enligt mitt förmenande ej gärna upptagit främmande långods. Däremot ligger antagandet nära till hands, att de äldre profeternas säregna stil, ej minst i de eskatologiska utsagorna, förutsätter tillvaron av en för-amoseisk profetlitteratur, vars alster längre fram gått förlorade. Se sid. 139. Tilläventyrs föreligger här i 1^b prov på påverkan av en sådan litteratur.

Att vi däremot i den yngre profetiska litteraturen, från Hesekiel eller åtminstone från Sakarja räknat, påträffa tydliga

furste, så länge Davidshuset sitter på Jerusalems konungatron [1].

Redan Oort [2] påvisade, att det ej här är fråga om det härskande konungahuset. Detta hans antagande behåller sin fulla giltighet trots hans misstag, att profeten med Bet Efrata åsyftade upprättandet av ett från kvarlevan av Sauls släkt utgående konungadöme.

Då det emellertid enligt mitt förmenande, såsom strax ovan anmärktes, tydligen är fråga om en icke konungahuset tillhörande gren av den urgamla betlehemitiska ätten, mister ovannämnda anmärkning sin egentliga udd. Nog kan en profet, som var upptänd av nitälskan mot huvudstadens fördärvade hov och de av samma fördärv påverkade högre klasserna, ha tänkt sig en framtid, då en medlem av nämnda ätt efter huvudstadens fall och konungahusets störtande skulle övertaga arvet efter David.

---

spår av främmande, närmast babyloniskt inflytande, ligger i sakens natur.

[1] Så Wellhausen, Skizzen u. Vorarbeiten, Heft 5[2], sid. 142, Heft 5[3], sid. 145, J. M. P. Smith, Komm. till Mika, sid. 103 f. (ICC).

[2] Oort framställde denna mening i Theologisch Tijdschrift, V, sid. 501—12. Han har emellertid själv rättat sitt misstag, att uttrycket skulle avse Sauls släkt, efter en motskrift av Kuenen "De koning uit Beth-Ephrath" i samma tidskrift, VI, sid. 45 ff. Oorts svar återfinnes på samma ställe, sid. 273 ff.

Även Jesaja har under sin tidigare verksamhet fällt en skarp dom över konungahuset. Se Guthe, Das Zukunftsbild d. Jes., sid. 6 ff.

Under förutsättning, att sålunda intet hinder föreligger för en förexilsk datering av ifrågavarande utsaga, torde den urgamla tradition, som tillskriver Mika densamma, förtjäna beaktande.

Utsagan utgöres av en Kina-strof och är sålunda skriven på en i ett par bevisligen äkta Mika-utsagor[1] använd rytm.

I framhävandet av landsortsstaden Bet Efrata på huvudstadens bekostnad — för övrigt ett tydligt förexilskt drag[2] — igenkänna vi Mikas i kapp. 1—3 ofta dokumenterade avoghet mot huvudstaden och dess härskande klasser[3].

Den i utsagan tydligt framträdande oppositionen mot det regerande konungahuset — likaledes ett bevis för utsagans förexilska härstamning — går ock väl i stil med hans från kapp. 1—3 oss välbekanta förkunnelse. Visserligen har det i dessa kapitel aldrig varit tal om konungahusets störtande. Säkerligen har han dock i sina angrepp mot stormännen även haft hovet och därmed konungahuset i sikte. Vidare måste Jerusalems i 3: 12 förutsagda förstöring draga konungen med sig i fallet[4].

---

[1] 1: 8—16; 2: 1, 2, $4^{a\beta}$, 4^{b}.

[2] Till Jerusalems och Sions centrala ställning i efterexilsk tid jfr 4: 1—4; 4: 8; 4: 11—13.

[3] Se sid. 91 ff., 181. Jfr ock W. R. Smith, The prophets of Israel, sid. 287 ff.; Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte², sid. 237 f.; Staerk, Das assyrische Weltreich, sid. 130 f.

[4] Om vi utan vidare finge betrakta 4: 14, 9, 10^{a} såsom en mikansk utsaga, skulle vi där ha ett säkert bevis för att

Slutligen torde denna skildring av Messias såsom den av Jahve insatte fursten i Israel — den strängt nationella ramen är likaledes ett karakteristikum för den förexilska framtidsskildringen [1] —

Mika verkligen räknade med att konungahuset skulle dela huvudstadens öde.

[1] Det har strax ovan framhållits, att vi i Jes. 55: 3 ff. ha den första medvetna ombildningen av Messiasgestalten till en världshärskare.

För de förexilska profeter, av vilkas hand vi ännu ha framtidsutsagor i behåll, är framtidsriket begränsat till Israel och framtidens konung en rent nationell härskare. Se Smend, a. a., sid. 232, Giesebrecht, Beiträge zur Jesajakritik, sid. 26, Guthe, Zukunftsbild des Jesaja, sid. 7 ff., Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels[5], sid. 420 ff. Kort och klart sammanfattar sistnämnde författare profeten Jesajas framtidsförhoppningar sålunda: "In politischer Hinsicht konnte er allerdings sein Ideal nur aussprechen; verwirklichen sollte es ein starker und gerechter König, auf den er in Bälde hoffte, der Messias, der bei ihm nicht utopisch erscheint, sondern Aufgaben löst, die innerhalb des kleinen Juda gelöst werden mussten und konnten", Israelitisch-jüdische Religion, sid. 24 i Kultur der Gegenwart, Teil I, Abteilung V.

Nämnda sakförhållande framgår tydligt av framtidsskildringarna Jes. 1: 26 och 28: 5—6. Men det gäller ock om de mera omstridda messianska profetiorna Jes. 9: 1—6; 11: 1—9; 32: 1—5 och Jer. 23: 2, 5, 6. Jag hänvisar ang. dessa utsagor till sid. 74 och 110. Min uppfattning av de sistnämnda Jesaja-utsagorna bygger jag framför allt på Duhm, Komm. till Jes.[3], sid. 14, 64, 80, 208. För Jeremia-stället hänvisas till Cornill, Das Buch Jeremia, sid. 264 ff., Rothstein i Kautzschs AT, Bd I[3], sid. 737 och Giesebrecht, Komm. till Jeremia[2], sid. 127 f.

I detta sammanhang kan påpekas, att Hes. 21: 32, den

stämma väl överens med Mikas framtidsförhoppningar. Hans förkunnelse förutsätter väl folkets luttring under krigets tunga hand, men ingenstädes dess undergång som nation. Det är allenast över huvudstaden och stormännen som dödsklockorna skola ringa. Profeten har därför utan tvivel räknat med en lycklig framtid för sitt genom hemsökelserna luttrade folk [1].

---

enda av Hesekiels Messias-profetior, som med säkerhet tillhör tiden före 586, visar i samma riktning. Den stammar tydligen från något av åren 589—588. Se Kraetzschmar, Komm. till Hesekiel, sid. 175 ff. (HK) och Rothstein i Kautzschs AT, Bd I[3], sid. 873. Däremot är Hes. 17: 22—24 enligt Kraetzschmar, a. a., sid. 160 av yngre datum, vare sig det stammar från en senare period av Hesekiels verksamhet eller är av annan hand. För egen del anser jag det sistnämnda alternativet för det sannolikaste, eftersom Messias' världsherradöme genom bilderna i 23[b] och 24[a] tydligt framhäves.

Utifrån en godtycklig uppfattning av Messias såsom från första stund världshärskaren, vars gestalt intet har att skaffa med den äldre profetismens höga sedliga uppfattning, förklarar Volz, Die vorexilische Jahveprofetie u. der Messias varje förexilsk Messias-utsaga för sekundär.

De första Messias-utsagorna påträffa vi, menar Volz, hos Hesekiel, som under sina unga år påverkats av de under Josia uppkomna, bland folket gängse messianska förväntningarna. Jfr a. a. sid. 76 f., 81 ff.

En snarlik åskådning företräder Cheyne, Das religiöse Leben der Juden, übers. von Stocks, 1899, sid. 94 ff. Jfr ock Hackmann, Die Zukunftserwartung des Jesaia, som frånkänner denne profet alla Messias-utsagor och ser i honom domsprofeten framför alla andra.

[1] Redan W. R. Smith, The prophets of Israel fäster

I denna utsaga, icke avsedd för offentligheten, utan för den trängre kretsen av själsfränder, svingar sig profeten in i framtiden. Konungahuset har störtats, stormännen ha fått sin välförtjänta näpst och huvudstaden har förvandlats till en stenhop. Då kommer den förbisedda landsorten till heders och ur dess mitt, från en med det gamla konungahuset befryndad, men dittills i skymundan levande släkt skall en furste uppstå, som i Jahves namn skall härska över ett luttrat folk[1].

---

flerestädes uppmärksamheten på profeten Mikas avoghet mot hela regeringssystemet med konungen och stormännen i spetsen. I samband härmed framhåller han klart, att domen blott gäller dessa. "Micah conceives the work of judgement essentially as a destruction of the government and the nobles", a. a., sid. 290. Smend, a. a., sid. 238 menar ock, att det för Mika ej var fråga om nationens undergång, utan blott om huvudstadens.

Efter en undersökning av domstanken i kapp. 1—3 samt i fragmenten 4: 9 f. och 5: 9 ff. framhåller Staerk, Das assyrische Weltreich, sid. 131, att Mika väntade en pånyttfödelse av folket: "So stand für ihn wie für jene nicht das Chaos am Ende der Katastrophe, sondern eine von Gottes Hand heimgesuchte, aber zu neuem Leben berufene Nation".

[1] Ej ens den mot alla förexilska Messias-ställen ytterligt skeptiske Volz kan förneka möjligheten av att Mika kan ha utlovat lantborna en Messias, tagen ur deras egen mitt. Därför att Jerusalem går under, behöver ej all frälsningsförkunnelse tystna. Men enligt Volz passar ej Mika till frälsningsförkunnare. Det enda verkliga motskäl han förebringar är anmärkningen, att utsagan saknar "hypothetische Einführung". Men om man betraktar kapp. 4—5 såsom ett konglomerat av utsagor från olika tidsperioder, är ett sådant krav ej på sin plats.

Utsagan är ett isolerat fragment. Utöver själva grundstommen av Mikas bok, den troligen av honom själv ombesörjda samlingen, kapp. 1—3, kunna några enstaka, av hans vänner tillvaratagna, mer eller mindre fragmentariska utsagor ha kurserat — möjligen under Mikas namn — och först längre fram förenats med den ursprungliga samlingen.

Det ligger i sakens natur, att jag icke betraktar vad som ovan anförts som ett bindande bevis för att Mika är författaren. Med de hjälpmedel, som stå tillbuds, kommer ett sådant bevis aldrig att kunna presteras, och det dels på grund av utsagans fragmentariska beskaffenhet, dels därför att den saknar varje fast förbindelse med någon av de erkänt äkta utsagorna i Mikas bok. Men jag har sökt framhäva, att ifrågavarande utsagas mikanska upprinnelse ej utan vidare får avvisas, ja, att en sådan tvärtom kan betraktas såsom ganska sannolik [1].

---

[1] Härvid bör man dock akta sig för det ödesdigra misstag försvararna av äktheten av 5: 1 begå genom att såväl mot den strofiska anordningen som framför allt mot innehållet sammanföra v. 2 och 3 eller, efter avsöndrandet av v. 2 som glossa, v. 3 med v. 1. Jag tänker härvid närmast på Staerk, Das assyrische Weltreich, sid. 132 ff. och Procksch, Die kl. prophetischen Schriften vor dem Exil, sid. 116 ff., som eljest ha inlagt stora förtjänster om den rätta tydningen av denna utsaga.

Mi. 5: 4—5.

4 וְהָיָה a) כִּי יָבוֹא אַשּׁוּר b) בְאַרְצֵנִי
וְכִי יִדְרוֹךְ בְּאַדְמָתֵנוּ c)
וַהֲקֵמֹנוּ עָלָיו שִׁבְעָה רֹעִים
וּשְׁמֹנָה נְסִיכֵי אָדָם

5 וְרָעוּ אֶת אֶרֶץ אַשּׁוּר בַּחֶרֶב
וְאֶת אֶרֶץ נִמְרוֹד בִּפְתִיחוֹת d)
וְהִצִּילוּ e) מֵאַשּׁוּר כִּי יָבוֹא בְאַרְצֵנוּ
וְכִי יִדְרוֹךְ בִּגְבוּלֵנוּ

a) וזה שלום] strykes såsom glossa till וישבו i 3^b.
4^a kan icke vara i ordning, vilket framgår därav, att alla försök att få ut en rimlig mening ur densamma ha strandat.

Targums översättning et erit *deinceps* pax nobis ger god mening, men torde stöta på språkliga svårigheter, eftersom זה endast i enklitisk ställning står som adverb[1]. Samma anmärkning träffar då ock de tolkningar, som följa Targum. Rosenmüller[2] översätter: eritque tunc pax och Roorda[3]: "et erit eo

[1] זה återges nämligen med מִכְּבָן = deinceps.
Angående den adverbiella användningen av ifrågavarande demonstrativa pronomen se Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik[28], § 136, anm. 2 och 3.

[2] Scholia in VT, Vol. VI, Scholia in prophetas minores, sid. 459.

[3] Commentarius in vaticinium Michae, ad loc. Jfr ock

tempore pax". Den i denna översättning liggande svårigheten söker Roorda förgäves undgå genom den konstlade parafraseringen: "et erit hoc tempus tempus pacis". Om det varit författarens mening att få fram en sådan mening hade han med all säkerhet uttryckt sig tydligare.

Språkligt riktigare översätter Vulg.: "et *iste* erit pax" i. e. Messias[1]. En sådan tydning har ock föresvävat aposteln Paulus, då han med tydlig hänsyftning på vår vers i Ef. 2: 4 skriver: αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν. Denna tolkning har ock bland kommentatorerna funnit stor tillslutning, bland de äldre förtjäna att nämnas Hitzig[2], Keil[3], Reinke[4], Theiner[5], Umbreit[6]. Men även på senare tid har denna tolkning haft flera förkämpar. Cheyne[7] översätter: "And this man shall be the peace", Duhm[8]: "Und

---

Reuss, Das AT, übersetzt, eingeleitet u. erläutert, Bd II, Die Propheten, sid. 209.

[1] Samma uppfattning ligger säkerligen ock till grund för den översättning, som möter oss i Pesch., nämligen "et erit pax".

[2] Die zwölf kl. Propheten[3], sid. 206.

[3] Bibl. Comm. über die zwölf kleinen Propheten 1866, sid. 344.

[4] Beiträge zur Erklärung des AT, Bd IX, sid. 171.

[5] Die 12 kleineren Propheten, sid. 204.

[6] Praktischer Commentar über die kleinen Propheten, sid. 232.

[7] Kommentar till Mika, sid. 46 (Cambridge Bible for schools and colleges).

[8] Die zwölf Propheten, in den Versmassen der Urschrift übers., sid. 57.

der wird "der Friede sein", varmed sedan 5^b kombineras: "und wird von Assur retten". Kolmodin[1] likaså, dock med bibehållande av 4^b såsom fortsättning av 4^a: "Ja denne skall vara frid". Samma väg gå också Orelli[2] och Procksch[3].

Emellertid inlägger en sådan översättning för mycket i ordet שָׁלוֹם, som väl betyder *pax*, men ingenstädes i GT har betydelsen *auctor pacis*, ty det är denna betydelse, som ligger till grund för Vulgatas och sistnämnda kommentatorers tolkning. Därjämte står זֶה hindrande i vägen. Om Messias i 3^b åsyftades, hade han icke i en omedelbart följande, samordnad sats behövt införas med detta pronomen.

Om man nödvändigt vill bevara MT, synes den översättning vara lyckligast, som upptagits i Sv. B. 1917: "sådan skall tryggheten vara". Denna tolkning företrädes av sådana forskare som v. Hoonacker[4], Marti[5], Nowack[6], J. M. P. Smith[7], Wellhausen[8]. Enligt dem står זֶה predikativt och har betydelsen "talis". Från språklig synpunkt kan häremot intet invändas. Men för min uppfattning kvarstår även så en gapande hiatus mellan 4^a och 4^b5, vare

[1] Profeten Mika, sid. 36.
[2] Die zwölf kleinen Propheten[3], sid. 121.
[3] Die kl. prophetischen Schriften vor dem Exil, sid. 116 ff.
[4] Les douze petits prophètes, sid. 391.
[5] Dodekapropheton, sid. 288.
[6] Die kleinen Propheten[2], sid. 229.
[7] Kommentar till Mika, sid. 108 (ICC).
[8] Skizzen u. Vorarbeiten, Heft 5[2], sid. 25, Heft 5[3], sid. 25.

sig man tänker sig förhållandet dem emellan konsekutivt eller explikativt.

Sievers[1] och Guthe[2] sätta שׁלום i *st. constr.*-förh. till אשׁור och översätta, den förre: "Dies ist der Friede, den wir Assur bereiten werden", den senare: "Dies der Friede mit den Assyriern". I dessa ord se de en överskrift till 4^b5 och anse, att efter det denna överskrift inkommit i texten ett ursprungligen efter יבוא stående אשׁור utfallit. En överskrift av detta slag torde emellertid höra till sällsyntheterna. Av helt annat slag äro de i profetskrifterna ofta mötande והיה ביום ההיא eller נאום יהוה eller dylika; samma är förhållandet med de överskrifter som t. ex. i Jes. 21 och Jer. 49 införa de olika utsagorna och i sin egenskap av underrubriker uppdela dessa kapitel i olika läsestycken. Staerks[3] antagande, att vi i 4^a skulle ha en rest av en ursprungligen till 3^b hörande textdel, som numera därur försvunnit, är ur metrisk synpunkt betänkligt, eftersom 3^b utgör en fullständig versrad.

Jag ser däremot i זה שׁלים en randanmärkning till ישׁט i 3^b, vilken ursprungligen haft lydelsen בשׁלים. Härifrån har den i förvanskad form råkat in i början av v. 4 och bragt texten i oordning[4].

b) אשׁיר] Den oordning, vari 4^a råkat genom ovannämnda randanmärkning synes sträcka sig till

---

[1] Alttestamentliche Miscellen, X, zu Micha, ad loc.

[2] Kautzschs AT, Bd V^3, sid. 53.

[3] Das assyrische Weltreich, sid. 224.

[4] Jfr ovan sid.

början av 4^{b}, där nämligen citerade ord råkat att stå framför den temporalsats, dit det hör såsom subjekt. Möjligen beror denna egendomliga ordställning på harmonisering med $5^{b\alpha}$. J. M. P. Smiths[1] förslag att här liksom i 5^{b} läsa מאשור är mycket tilltalande men skulle draga med sig bibehållandet av 4^{a} i dess nuvarande skick. Därjämte utgör hans förslag ett hinder för en god rytmisk anordning av texten.

Den enklaste lösningen torde vara att inskjuta אשור efter יבוא. Jfr Taylor, The massoretic text etc., sid. 118.

c) בארמנותינו] läs med Roorda[2] enligt LXX[3] באדמתנו. Både parallellismen och rytmen kräva en sådan ändring. Hänsyn bör ock tagas till בגבולנו i 5^{b}, eftersom mellan denna versrad och $4^{b\alpha}$ råder en så gott som fullständig parallellitet. Så ock Elhorst[4], Marti[5], Nowack[6], Oort[7], Pont[8] m. fl.

d) בפתחיה] läs med Elhorst בִּפְתָחוֹת[9]. Jfr ock

---

[1] a. a., sid. 108.

[2] a. a., sid. 100, där han söker på följande sätt förklara uppkomsten av den nuvarande läsarten: "Et vero facillime litterae ט post litteram מ exsistere potuerunt ex repertita per culpam scribae librarii littera מ.

[3] ἐπὶ τὴν χώραν ὑμῶν.

[4] De profetie van Micha, sid. 132.

[5] a. a., sid. 288.

[6] a. a., sid. 230.

[7] Emendationes, ad loc.

[8] Theol. Studiën, X, sid. 355.

[9] a. a., sid. 166.

Vulg. in lanceis eius och Quinta ἐν παραξίφεσιν αὐτῶν [1].

Sammanhanget kräver ovillkorligen en parallell till בחרב i föregående membrum. Enligt gammal judisk tradition (Ibn Esra och Kimchi) skulle MT betyda "med sina dragna svärd" [2]. Man skulle då här ha att göra med en passiv participialbildning av verbet פתח, här använd såsom substantiverat adjektiv; efter חרב låter sig ett חרבות lätteligen underförstås. Så König, Hebr. u. aram. Wörterbuch, ad loc.

Roorda däremot läser פְּתִחֶיהָ = "*laminis eius*" med endast ändrad vokalisering; han måste då antaga, att bredvid den i Jes. 55: 22 betygade femininformen פתיחה det skulle ha funnits en maskulinform פתיח. Därjämte kan man svårligen hänföra suffixet till det föregående חרב. Elhorsts ändringsförslag är det både från innehållets och formens synpunkt bästa, vartill kommer, att ur detsamma MT lätt kan härledas, då, såsom han framhåller, ett illa skrivet ו lätt kunde tagas för י och ett defekt ת för ה [3].

e) Läs pluralis med Elhorst [4], eftersom sammanhanget så fordrar.

---

[1] Se Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt, Tom. II. ad loc.

[2] Se Ryssel, Textgestalt u. Echtheit des B. Micha, sid. 100.

[3] LXX:s tolkning ἐν τῇ τάφρῳ αὐτῆς beror på en förväxling med den snarlika stammen פחת. Jfr till den dunkla tolkningen i Pesch. Mark Sebök, Die syrische Uebersetzung der zwölf kl. Propheten, sid. 51.

[4] a. a., sid. 166.

J. M. P. Smith[1] anmärker till utsagans rytm: "The metre of this str. is irregular". Och man förstår hans klagan över strofens oregelbundna rytm, då man ser, hurusom han bland trimetrarna, som enligt honom behärska rytmen, får in två dimetrar och tre tetrametrar.

Duhm[2] går radikalt till väga. Han stryker 4^b och 5^a och sammanför återstoden, en efter schemat 3×3 skriven strof, med v. 1 och 3^a till en trestrofig dikt. Angående arrangemanget av v. 1 och 3^a är från rytmisk synpunkt intet att anmärka, varemot 4^a och 5^b icke låta inordna sig under nämnda schema. Den omständigheten, att הצִּיל i 5^b genom sin singularform bryter av mot pluralerna utgör intet bevis för att 4^b och 5^a vore ett senare inskjutet stycke. Enligt min mening utgöra v. 4 och 5 både från rytmens, formens och tankesammanhangets synpunkt en strängt enhetlig utsaga[3]. Under sådana omständigheter är Elhorsts antagande väl på sin plats, att singularformen i MT är att skriva på en vårdslös avskrivares räkning[4].

Enligt mitt förmenande blir Sievers[5] anordning

---

[1] a. a., sid. 108. Jfr ock samme författares The strophic structure of the book of Micah i AJSL, vol. 24 (1907—08), sid. 199.

[2] Anmerkungen zu den zwölf Propheten, sid. 51.

[3] Denna anmärkning träffar ock v. Hoonackers likaledes radikala åtgärd att stryka hela v. 4 och 5^a. a. a., sid. 391.

[4] a. a., sid. 132.

[5] Alttestamentliche Miscellen, X, zu Micha, ad loc.

av utsagan efter schemat 2 × 2 × 3 ej blott den enklaste och naturligaste, utan den enda möjliga under förutsättning av att texten läses, såsom ovan föreslagits. De punkter, där min text avviker från Sievers', inverka icke på den rytmiska läsningen. I motsats till sistnämnde forskare, som sammanför de fyra versraderna till en enda strof, fördelar jag dem efter det logiska sammanhanget på två strofer, av vilka vardera sålunda kommer att bestå av två efter schemat 2 × 2 × 3 skrivna versrader[1].

Vi ha här en självständig utsaga med säregen rytm och strängt slutet sammanhang, varför den icke, såsom en del moderna forskare antaga, kan sammanbindas med närmast föregående stycke[2].

Från rytmisk synpunkt är, såsom redan påpekats, en sådan kombination utesluten, men samma är förhållandet med hänsyn till innehållet.

Assyrien, som i föregående stycke ej omnämnes, för övrigt ej heller i hela fjärde kapitlet, utgör här utsagans medelpunkt. Fursten från Bet Efrata i v. 1 omnämnes ej med ett ord, ej heller Messias i v. 2 f., i hans ställe träda sju furstar och åtta ädlingar. Jahve insätter själv fursten av Efrata, som egendomsfolkets ledare, likaså med Messias i v. 2 f., under det att dessa furstar och ädlingar utnämnas

[1] Jfr till denna rytm Sievers, Metrische Studien I, sid. 102 och Rothstein, Grundzüge des hebräischen Rythmus, sid. 59.

[2] För enkelhetens skull behandlar jag här nedan 5: 1—3 som ett enhetligt stycke och betraktar fursten av Bet Efrata i v. 1 och Messias i v. 2 och 3 som identiska.

av folket. Man observere nämligen ordalydelsen i v. 4: "Så kunna vi ställa upp mot honom o. s. v." Den av Jahve insatte fursten genomför en fredspolitik i Jahves namn och under hans beskydd, v. 3, men de folkvalda furstarnas verksamhet är avgjort krigisk och utåtriktad samt uppbäres till en stor del av förtröstan på de egna goda vapnen, v. 5.

Med största säkerhet kan denna utsaga frånkännas den man, som skrev kapp. 1—3 [1].

Av sådana utsagor som 1: 2—7, 1: 8—16 och 3: 12 framgår, huru han tänkte sig ett assyriskt infall i landet. Här föres däremot striden in på assyriskt område. — Jag hänvisar än en gång till landsortsbons avoghet mot stormännen [2] för att framhäva, att det måste anses uteslutet, att han i "furstar och ädlingar" såg folkets befriare från utländskt förtryck. Även om hans bok därom intet direkt förtäljer, måste Mika, liksom Jesaja, i Assyrien ha sett ett Jahves redskap [3]. I så fall frapperas man av den förtröstansfulla, nästan världsligt övermodiga

[1] Redan Stade ser i 5: 4—5 ett tillägg från senare tid. ZAW 1881, sid. 169.

[2] W. R. Smith, The prophets of Israel, sid. 287: "The true enemies of the people are their own rulers". Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte[2], sid. 237 f.

[3] Assyrien nämnes ingenstädes uttryckligen vid namn i kapp. 1—3. Jahve är i de över Samaria, Jerusalem och landet över huvud förkunnade domarna alltid det handlande subjektet, men bakom honom skymtar den tidens gissel, den assyriska världsmakten.

stämning, som kommer till uttryck i dessa verser[1]. Just denna stämning med dess lit på egen segerlycka i stället för på Jahve var Mika främmande.

Denna mot världsmakten övermodiga stämning, snarlik den, som mötte oss i 4: 11—13, visar oss ned i efterexilsk tid.

Vad som skulle kunna förbjuda en sådan datering vore emellertid förekomsten av ordet אשׁור. Det är nämligen klart, att utsagan är förexilsk, om det kan bevisas, att ordet nödvändigtvis måste fattas i sin egentliga betydelse. Men ett sådant bevis kan icke förebringas. Visserligen betecknar detta ord i allmänhet i GT det egentliga Assyrien, de gamlas *Assyria propria*[2]. Men faktiskt har det i senare tid mången gång använts om de riken, som efter varandra utbrett sitt välde över Assyriens gamla område[3]. Så betecknar det Persien i Esra 6: 22[4], och

---

[1] En sak är att i domen ej se en fullkomlig undergång för folket, utan en luttring (se ovan vid 5: 1), en annan är att tänka sig kriget överflyttat till Assyriens eget område.

Jfr J. M. P. Smiths träffande anmärkning: "Nor is the confident, warlike spirit at all compatible with Micahs attitude toward the future and to Assyria in chs. 1—3". A. a., sid. 107.

[2] Se Guthe, Kurzes Bibel-Wörterbuch, sid. 50 (art. Assur, Assyrien).

[3] Jfr den klara utredningen av denna fråga i Stades avhandling över Deutero Sakarja i ZAW, 1882, sid. 291 ff.

[4] Så Stade, l. c. och Siegfried i Komm. till Esra, Nehemja och Ester, sid. 49 (HK).

Säkerligen har Hölscher orätt i sin anmärkning till detta ställe i Kautzschs AT, Bd II[3], sid. 462: "Der König von

i Jes. 27: 13 [1] och Sak. 10: 11 [2] det seleucidiska Syrien.

Till de gammaltestamentliga bevisställena för sistnämnda betydelse av ordet kan läggas den i

Assur [= Syrien], ein Lapsus des im 2. Jahrhundert schreibenden Chronisten".

[1] Att Assyrien här är = Syrien, är tämligen självklart, då utsagan i fråga tillhör grekisk, t. o. m. *sen* grekisk tid. Till dateringen se Duhms och Martis Jesaja-kommentarer. Saken blir densamma, om man — vilket har stor sannolikhet för sig, eftersom utsagan eljest saknar varje hänsyftning på konkreta förhållanden — betraktar "i Egyptens land" och "i Assyriens land" såsom randanmärkningar. Så Guthe i Kautzschs AT, Bd I[3], sid. 591.

[2] Då Javan = Grekland i Sak. 9: 13 betraktas som judarnas huvudfiende, måste de i Sak. 9: 10 f. omnämnda rikena, Egypten och Assyrien, avse det ptolemeiska Egypten och det seleucidiska Syrien.

Däremot är det svårare att komma till någon visshet angående betydelsen av Assyrien i Ps. 83: 9. Stade, l. c., menar, att Syrien avses. Man väntar icke att i en mackabeisk psalm få se namnet på Västasiens mäktigaste rike bland idel namn på mot judarna hätska småfolk, såsom Edom, Ismael, Moab, Ammon och Amalek. — Mera fog har då Theodorats gissning, att man i Assyrien hade att se en beteckning för det hatade samaritiska frändefolket, som vid tiden för psalmens tillkomst, enligt det vanligaste antagandet i samband med tempelinvigningen genom Judas Maccabaeus år 164, gjorde gemensam sak med judarnas fiender. — En tredje möjlighet kan ock tänkas, nämligen att Assyrien här är oriktig läsart. Så Baethgen, Komm. till Psaltaren[3], sid. 259 f. (HK).

I Klag. 5: 6 betecknar Assyrien icke, såsom J. M. P. Smith, a. a., sid. 107 antar, Babylonien, utan är en rent geografisk beteckning. Se Löhr, Komm. till Klagovisorna[2], sid. 30 (HK).

Talmud gängse beteckningen för kvadratskriften כתב אשׁורי, vartill Buhl[1] träffande anmärker: "Assyrien vedblev ogsaa efter Ninives Undergang at benyttes som Faelledsnavn for de Landskaber, der havde udgjort de vaesentlige Bestanddele av det gamle assyriske Rige". Till sist är man ense om, att Συρία, de grekiska författarnes benämning på länderna längs Medelhavets östra rand, är en förkortad form av Ἀσσυρία.

Härav torde framgå, att den omständigheten, att Assyrien här nämnes, ingalunda står i vägen för en efterexilsk datering av utsagan[2]. Nu är emellertid frågan om man med tillhjälp av den till synes konkreta men gåtfulla beteckningen för egendomsfolkets räddare: "sju herdar och åtta furstliga herrar" skulle kunna ännu närmare bestämma tiden för utsagans tillkomst[3].

---

[1] Den gammeltestamentlige Skriftoverlevering, sid. 143 f. Dens., Kanon u. Text, sid. 201.

[2] Staves anmärkning torde därför vara obefogad: "Antagandet, att Assyrien här står = Syrien, är tydligen endast uppfunnet för att stödja det andra, att profetian är från efterexilsk tid". Inledning till GT:s kanoniska skrifter, sid. 215.

[3] Barnes ser i denna utsaga en direkt fortsättning av v. 1—3. Den av Jahve insatte fursten av Bet Efrata skall befria sitt folk från Assyrien, men först sedan de folkvalda furstarna jämmerligen misslyckats. "And we shall have raised against him [the Assyrian] *in vain* seven shepherds and eight princes of man". Denna godtyckliga tolkning — man observere inskjutandet av in vain i 4[b] — bygger han framför allt på uttrycket נסיכי אדם, ty detta innebär enligt

Gressmann[1] läser in ett sammanhang mellan v. 2 och v. 4. I v. 2 omtalas modern, som föder det gudomliga barnet till världen. Då han bland andra gammalorientaliska förebilder till denna judiska gestalt även tänker på Ištar, antar han, att den gåtfulla beteckningen "sju herdar och åtta furstliga herrar" står i något samband med Ištar. Och detta antagande finner han bekräftat därav att talet femton, summan av sju och åtta, är Ištars tal.

Även om man icke går så långt som J. M. P. Smith, att man räknar denna tolkning bland "the curiosities of the history of interpretation", synes den dock utgå från en orimlig förutsättning. Man kan ej gärna förutsätta, att den judiske skriftställaren var så väl bevandrad i den babyloniska mytologien, att han kände Ištars rangplats bland gudarna[2]. Ännu mindre kan man begära, att han delar det henne tillkommande talet femton i talen sju och åtta och sedan kombinerar dessa båda tal med de

---

hans mening, att dessa räddare ingenting kunna uträtta, de äro blott "furstar av kött och blod". De stå därmed i skarp motsättning till herden, som vaktar sin hjord i Jahves kraft. Expositor, VI. Series, 10, 1904, sid. 385 ff.

[1] Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, sid. 284.

[2] Se KAT[3], sid. 454. "Man unterschied ganz entsprechend dem irdischen Staate verschiedene Rangstufen und Rangklassen unter den Göttern .... Hierauf gehen, teilweise wenigstens, wohl auch die oben bei den Einzelgöttern mehrfach erwähnten Götterzahlen zurück".

herdar och furstar, av vilka han väntar sitt folks räddning.

Riessler[1] tar sin tillflykt till en babylonisk myt. Han läser רָעִים och נְשִׁיכֵי och ser här en hänsyftning på myten om de sju onda demonerna, som i förbund med solguden beröva månen dess ljus, men besegras av Marduk, som ilat månen till hjälp[2].

Härtill kan anmärkas, att Riessler därmed blott förklarat termen "sju herdar" men ej funnit någon parallell till den andra termen "åtta furstliga herrar". Vidare skulle den utnötta form, vari den här möter oss, kunna göra troligt, att den i likhet med några andra gammalorientaliska myter sedan länge varit gängse bland folket; man hade då väntat, att den även eljest lämnat spår efter sig i GT, vilket dock ej är fallet. För övrigt hänger detta tolkningsförsök i en mycket skör tråd. Det är ej tillrådligt att mot versionernas vittnesbörd frångå vokaliseringen רֹעִים, så mycket mera som den stödes av ורעו i 5ª. Otvivelaktigt är det av Riessler som sekundärt utsöndrade stycket 4ᵇ och 5ª en integrerande del av utsagan och utgör liksom utsagan i dess helhet en utbyggnad av v. 2 och 3, där Messias säges skola såsom en herde vakta sin hjord. I רעים i 4ᵇ och ורעו i 5ª ser jag därför en tydlig hänsyftning till ורעה i 3ª. — Därjämte vilar LXX:s

[1] a. a., sid. 120.

[2] Se Gressmann, Altorientalische Texte u. Bilder z. AT, Bd I sid. 32 ff., A. Jeremias, Das AT im Lichte des alten Orients, sid. 102 f.

tolkning δήγματα ἀνθρώπων = morsus hominum på en förväxling av נסיכי med נשׂיכי, en feltolkning, som så mycket mera faller i ögonen som ποιμένες omedelbart går före.

I klar motsats till de båda ovan berörda tolkningsförsöken står Martis[1], vilket går ut på, att det här är fråga om mackabéerna. "Die Entstehung von 4 f. fällt .... etwa in die Zeit Simons, des sechsten in der Reihe der makkabäischen Fürsten, unter dessen Regierung eine Periode des Friedens und Glückes einkehrte, deren Störung durch die Führung Judas und Johannes, zweier Söhne Simons, des 7:ten und 8:ten Hirten, kräftig abgewiesen wurde".

Judas och Johannes, söner till Simon, den siste av Mattatias söner, äro verkligen den sjunde och åttonde i raden. Och det är i sanning lockande, att här se en hänsyftning till deras seger över den siste betydande seleuciden, Antiochus VII Sidetes[2]. Vi skulle sålunda här ha ett vaticinium ex eventu och en sådan tolkning kan icke a priori avvisas. Ett sådant antagande blir emellertid, då fråga är om ett så dunkelt och svårtytt fragment, endast en gissning. Framför allt är det föga troligt, att dessa tal skulle ha en så konkret, tidshistorisk hänsyftning, då ut-

---

[1] Dodekapropheton, sid. 288.

Även Guthe i Kautzschs AT, Bd II[3], sid. 53 och Bertholet i Stades Bibl. Theol. des AT, Bd II[1. 2.], sid. 234 anse, att mackabéernas segrar här förutsättas, vilket skulle framgå av de i utsagan högt spända förväntningarna.

[2] Se Buhl, Det israelitiske Folks Historie[5], sid. 382. Stave, Israels historia, sid. 210.

sagan för övrigt är så allmänt hållen. Man kommer med Orelli[1] och v. Hoonacker[2] sanningen närmast, om man i dessa tal endast ser en omskrivning av ett obestämt antal, således ungefärligen motsvarande det latinska *complures*.

Flerstädes i GT möta vi snarlika talserier, där det efterföljande talet med en *etta* överstiger det föregående. I Ps. 62: 12, Job 33: 14; 40: 5 ha vi talserien ett och två, i Job 33: 19 två och tre, i Am. 1: 3, Ordspr. 30: 15 tre och fyra, i Job 5: 19 sex och sju, i Pred. 11: 2, liksom här, sju och åtta och slutligen i Pred. 25: 17 åtta och nio. På alla dessa ställen ange dessa talserier ett obestämt antal av större eller mindre omfattning.

Då utsagan sålunda saknar bestämda tidshistoriska antydningar, vågar jag icke att hänföra den till någon bestämd period under den efterexilska tiden. Om vi hade haft bättre kännedom om judarnas historia under efterexilsk tid, framför allt under det mörka skedet från Nehemja till Alexander den store

---

[1] Orelli, Die zwölf kleinen Propheten[3], sid. 121, anmärker härom: "Ein überbietender Zahlenspruch wie Am. 1: 3 u. s. w."

[2] Les douze petits prophètes, sid. 391.

Till Am. 1: 3 anmärker samme författare: "La tournure qui consiste à exprimer un nombre indéterminé par deux chiffres, dont le second marque sur le premier une gradation d'une unité, est assez fréquente en hébreu".

Harper formulerar sin uppfattning på ungefärligen samma sätt. Komm. till Amos, sid. 14 (ICC).

Jfr Odysséen V, 306: τρισμάκαρες Δαναοὶ καὶ τετράκις, οἳ τότ' ὄλοντο; Verg. Aen. I, 94: o terque quaterque beati.

och ävenledes under den föga bättre kända ptolemeiska tiden fram till det i judarnas historia så djupt ingripande slaget vid Paneion 198 f. Kr., skulle vi med all säkerhet i dessa båda skeden kunnat finna lika goda anknytningspunkter för dateringen av denna utsaga som i den av oss bättre kända mackabéertiden.

Nog ha judarna både under Artaxerxes III Ochus' krigsföretag mot Egypten[1] och under den rasande kampen mellan ptoleméer och seleucider om besittningen av Palestina haft att utstå sådana vedermödor, att den därav uppväckta hatfulla stämningen mot förtryckarna har vetat att skaffa sig luft i en sådan utsaga som den föreliggande.

Mi. 5: 6—8.

6 וְהָיָה שְׁאֵרִית יַעֲקֹב   בְּקֶרֶב עַמִּים רַבִּים
כְּטַל מֵאֵת יְהוָה   כִּרְבִיבִים עֲלֵי עֵשֶׂב
אֲשֶׁר לֹא יְקַוֶּה לְאִישׁ   וְלֹא יְיַחֵל לִבְנֵי אָדָם

7 וְהָיָה שְׁאֵרִית יַעֲקֹב a)   בְּקֶרֶב עַמִּים רַבִּים
כְּאַרְיֵה בְּבַהֲמוֹת יַעַר   כִּכְפִיר בְּעֶדְרֵי צֹאן
אֲשֶׁר אִם עָבַר וְרָמַס   וְטָרַף וְאֵין מַצִּיל

8 תָּרֹם b) יָדְךָ עַל צָרֶיךָ   וְכָל אֹיְבֶיךָ יִכָּרֵתוּ

[1] Se Prašek, Geschichte der Meder und Perser, Bd II, sid. 225.

a) בגוים] i 7[aα] torde både från rytmens och parallellismens synpunkt böra betraktas som ett senare tillägg.

Roorda[1] däremot anser, att detta samma ord genom avskrivarnas vårdslöshet utfallit i 6[aα], varvid han hänvisar till texten i LXX[2] och Pesch.[3] Han framhåller, att eljest bleve parallellismen mellan leden ofullständig.

Emellertid söker Ryssel[4] att avfärda Roordas förslag med den anmärkningen, att man hos profeterna ej kan vänta en så väl genomförd parallellism, en anmärkning, som allra minst håller streck med hänsyn till dessa båda verser, som kunna stå som mönster för en i minsta enskildheter genomförd parallellism ej blott mellan leden utan också mellan stroferna.

Under sådana förhållanden ges det blott två möjligheter, att antingen stryka nämnda ord i 7[aα], såsom vi ovan gjort[5], eller ock med Roorda[6] in-

---

[1] Commentarius in vaticinium Michae, sid. 103 f.

[2] ἐν ἔθνεσιν.

[3] In populo.

[4] Textgestalt u. Echtheit des B. Micha, sid. 88.

[5] Så ock Haupt, Critical notes on Micah i AJSL, vol. 26 (1909—10), sid. 245, och G. A. Smith, The book of the twelve prophets, Bd I, sid. 417.

[6] Med Roorda instämma Elhorst, De profetie van Micha, sid. 166; Pont i Theol. Studiën, X, sid. 355; Marti, Dodekapropheton, sid. 289; Nowack, Die kleinen Propheten[2], sid. 230; Guthe i Kautzschs AT, Bd II[3], sid. 54 och J. M. P. Smith, Kommentar till Mika, sid. 111 (ICC).

Med någon avvikelse även Oort, Emendationes, ad loc.

skjuta det i $6^{a\alpha}$. Jag förmenar, att med ovan antagna läsning motsatsen mellan שארית יעקב i förra ledet och עמים רבים i det senare ledet i de båda strofernas första versrad på ett markantare sätt träder i dagen. Men rytmen fäller dock utslaget, ett moment, vartill en forskare vid mitten av förra århundradet ej kunnat taga någon hänsyn. Genom avlägsnande av det för rytmen störande tillägget[1] kommer tretaktsrytmen till sin rätt även i $7^{a\alpha}$.

b) Denna av Wellhausen[2] föreslagna läsning har allmänt antagits.

Sievers[3] söker på ett föga lyckligt sätt inpressa detta stycke i schemat $2 \times 2 \times 3$. Genom en sådan rytmisk läsning blir nämligen parallellismen mellan leden alldeles förstörd. Framför allt ryckas de strängt sammanhörande jämförelseleden i $6^{a\beta}$ och $7^{a\beta}$ genom fördelningen på olika versrader helt åtskils. Därjämte blir texten illa åtgången, då han stryker de två sista orden i 6^{b} och hela andra membrum både i $6^{a\alpha}$ och i $7^{a\alpha}$.

Med Haupt[4] läser jag här tretaktsrytm. Emellertid kan jag icke följa honom, då han sammanför

---

[1] Sannolikt har en läsare med denna randanmärkning velat än skarpare betona, att Jakobs kvarleva befinner sig bland *hedniska* och därför fientligt sinnade folk. I LXX och Pesch. har tillägget inkommet även i v. 6.

[2] Skizzen u. Vorarbeiten, Heft 5^{2}, sid. 143, Heft 5^{3}, sid 146: "Es ist kein Wunsch, überzeugte Hoffnung".

[3] Alttestamentliche Miscellen, X, zu Micha, ad loc.

[4] Critical notes on Micah i AJSL, vol. 26 (1909—10), sid. 245.

denna utsaga med 4: 6—7. Båda dessa utsagor äro visserligen med varandra nära besläktade, men de utgöra var för sig väl avrundade utsagor, så att de ej kunna tåla en sammanokning. Därjämte äro de textändringar, som av honom i v. 6 företagas, onödiga och helt godtyckliga.

Stycket sönderfaller därmed från rytmisk synpunkt i två strofer, vardera bestående av tre tretaktsverser. Härvid bör påpekas, att v. 8, som faller helt utanför denna strofiska anordning, säkerligen härrör från den bearbetare, som infogat v. 14 [1].

Jag ser i 4: 6—7 en ej blott från rytmisk, utan ock från logisk synpunkt strängt enhetlig utsaga.

Redan ovan berörda, rent formella överensstämmelse mellan stroferna är så frapperande, att det av några forskare framkastade påståendet, att vi här ha att göra med två skilda utsagor, på det bestämdaste måste tillbakavisas. Därjämte behärskar en och samma huvudtanke båda stroferna: *judarnas världsherradöme*, en omständighet, som ytterligare måste framhäva utsagans enhetlighet.

Så anmärker Staerk [2], att mellan bilderna i v. 6 och v. 7 en tydlig dissonans träder i dagen. Och det blir verkligen en skarp kontrast mellan bilderna, om man låter "daggen från Jahve", "en regnskur på gräs" i v. 6 åsyfta den välgörande moraliska verkan, som kvarlevan skall utöva på hednafolken, medan

---

[1] Till Duhms förslag att mellan 4: 13ᵃ och 4: 13ᵇ inskjuta nämnda vers se sid. 168 och 184.

[2] Das assyrische Weltreich, sid. 135.

"lejonet bland boskap i skogen", "det unga lejonet bland fårhjordar" i v. 7 måste fattas som en antydan om judarnas fasansfulla hämnd på dessa samma hedningar [1]. I samband härmed skiljer denne forskare de båda verserna åt och tillskriver v. 6 Mika själv, men v. 7 en långt fram i tiden levande interpolator.

Halévy [2] låter bilderna i v. 6 syfta på Israels egen moraliska pånyttfödelse och sammanställer därför denna vers med v. 9—13, under det att enligt denne forskare v. 7 talar om hedningarnas tillintetgörelse och därför hör samman med v. 1—5, 8 och 14; emellertid hänför han båda verserna till samma författare, nämligen Mika, vilken han tillskriver kapp. 4—5 i deras helhet.

Man är dock i allmänhet ense om att bilderna i v. 6 och 7 kunna förenas genom gemensam huvud-

---

[1] Redan långt tidigare ha Umbreit, Praktischer Commentar über die kl. Propheten, 1844, sid. 233 och Keil, Biblischer Commentar über die zwölf Propheten, 1866, sid. 346, tytt bilderna ungefär på samma sätt som Staerk, dock med den stora skillnaden, att dessa forskare ej i bildernas dissonans se någon svårighet. Jfr ock Ewald, Die Propheten des alten Bundes, Bd I^2, sid. 521, som dock gör ett försök att få fram en för båda verserna gemensam huvudtanke: "So werden auch die Messianischen . . . wie vom himmel geregnet überall zur erquickenden lehre unter den Heiden zu sehen seyn, ohne dass die Heiden sich ihrer ganz erwehren könnten".

[2] Recherches bibliques de livre Michée i Revue sémitique, vol. 12, sid. 206 och 212.

tanke. Hitzig[1] tänker härvid på *plötsligheten* i Israels framträdande, åskådliggjort dels genom störtskuren och dels genom det framstormande lejonet. Numera anser man dock huvudtanken framhävas genom 6b: "vilken icke dröjer för någon mans skull eller väntar för mänskobarnens skull". Så Caspari[2], Marti[3], Nowack[4], J. M. P. Smith[5]; Riessler[6] m. fl.

Den i anförda ord ur 6b liggande grundtanken: *kvarlevans från Jahve härrörande härlighet*[7], kan man utan svårighet fasthålla, om man i v. 6 såsom tertium comparationis sätter *mängden*[8] och i v. 7 *styrkan*[9]. Med andra ord, kvarlevan är ett talrikt och starkt folk. Det torde härav framgå, att bildspråket icke utgör något hinder för antagandet av utsagans enhetlighet.

Varje försök att rubricera 5: 6—8 såsom ett

---

[1] Die zwölf kleinen Propheten sid. 207.

[2] Über Micha den Morasthiten u. seine prophetische Schrift, sid. 251 ff.

[3] a. a., sid. 289.

[4] a. a., sid. 230.

[5] a. a., sid. 111.

[6] Die kleinen Propheten, sid. 121.

[7] Wellhausen, a. a., Heft 5[3], sid. 146 ställer sig numera skeptisk mot varje tydningsförsök.

[8] I så fall har författaren haft i tankarna de milliontals vattendroppar, som hänga i gräset efter en rik dagg eller en kraftig regnskur.

[9] Lejonets framfart bland nötboskap och får var en för antikens skalder näraliggande och av dem gärna använd bild.

mikanskt fragment[1] måste tillbakavisas, eftersom uttrycket "Jakobs kvarleva mitt ibland många folk" — för övrigt den enda tidshistoriska antydning, som förekommer i stycket — med nödvändighet visar oss ned i diasporans tid. Diasporan synes redan ha nått en vidsträckt utbredning, och om en vitt spridd diaspora kan man först tala under den senare delen av persertiden. En ännu mäktigare världshistorisk faktor blev den efter perserrikets fall, då dörrarna till den grekiska världen öppnades för den. Ej minst i de grekiska storstäderna spelade judarna en betydande roll[2].

På sen tid visar ock den eskatologiska stämning, som uppbär utsagan. Författaren ser fram mot ändens tid. Flera tankar tagas ock fram ur den eskatologiska dogmatikens skattkammare. Den från Jahve kommande välsignelsen är framför allt av fysisk art, mängd och styrka äro rent yttre förmåner[3]. Judafolkets seger över sina fiender och dess på denna seger grundade världsherradöme är liksom i 4: 11—13 och 5: 4—5 en självklar sak.

Tanken får dock i vardera av dessa tre utsagor

---

[1] Så Halévy, l. c., Orelli, Die zwölf kl. Propheten[3], sid. 121, Ryssel, l. c., v. Hoonacker, Les douze petits prophètes, sid. 392 f., Elhorst, l. c., G. A. Smith, l. c., m. fl.

[2] Se Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, Bd III[3], sid. 2 ff.; O. Holtzmann, Neutestamentliche Zeitgeschichte[2], sid. 233 ff.

[3] Jfr Stade(-Bertholet), Bibl. Theologie, Bd II[1, 2], sid. 139 ff.

sin särskilda utformning. I 4: 11—13 nedgöra Jerusalems invånare den till ett sista anlopp mot gudsriket församlade folkvärlden, i 5: 4—5 överflytta några judiska furstar och ädlingar striden till fiendens eget land och föra sitt folk från seger till seger och till sist här i vår utsaga är det den som daggens eller regnets droppar oräkneliga, med lejonets styrka utrustade diasporan, som tillintetgör fienderna.

Vidare uppbäres utsagan av samma outsläckliga hat mot hedningarna, som slår emot oss i de båda nämnda utsagorna [1]. Vilken betydande ställning än judarna i förskingringen kommo att intaga i folkvärlden, hade de dock att utstå många oförrätter, som kändes så mycket bittrare, som judarna i denna tid voro övertygade om sin religiösa överlägsenhet och sin därpå grundade predestination att bli det världshärskande folket. Bildspråket i v. 7 går ut på samma sak som de något annorlunda gestaltade bilderna i 4: 13; 5: 4—5, Sak. 9: 15; 10: 5, Jer. 51: 33, nämligen den hedniska folkvärldens förintelse.

Därjämte ha vi i termen "Jakobs kvarleva" en tydlig hänsyftning på Amos 7: 2, 5 [2]. Där är Jakobs

---

[1] Jfr ovan sid. 187 ff. Se ock Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte[2], sid. 363 ff. och Löhr, Alttestamentliche Religionsgeschichte, sid. 132.

[2] Se till detta ställe Marti, Dodekapropheton, sid. 208 f., Nowack, Die kleinen Propheten[2], sid. 161 f., Guthe i Kautzschs AT., Bd II[3], sid. 37 och Harper, Kommentar till Amos, sid. 160 ff. (ICC).

kvarleva allenast en ringa hop, men här ett talrikt och fruktansvärt folk, en omständighet som likaledes bör tagas med vid bedömandet av denna utsagas ålder.

Med tämligen stor säkerhet kan därför antagas, att vår utsaga stammar från grekisk tid[1]. Trots nära frändskap härröra dock 5: 4—5 och 5: 6—8 svårligen från samme författare. Situationen är ej alldeles densamma, och de tröstande tankar, som här klätt sig i en glänsande språkdräkt, träda oss där tillmötes i en rätt torr, schematisk omklädnad.

---

[1] Ingenting tyder på att vårt stycke skulle förutsätta mackabéernas segrar. Både självtilliten, som Marti, l. c., betonar och de spända förväntningarna, som Bertholet talar om (se Stade, Bibl. Theol., Bd II[1, 2], sid. 234), finna även under de århundraden, som närmast föregå mackabéernas framträdande, sin tillräckliga förklaring.

Mi. 5: 9—14.

9 והיה a) נאם יהוה
והכרתי סוסיך מקרבך — והאבדתי מרכבתיך
10 והכרתי ערי ארצך — והרסתי כל מבצריך
11 והכרתי כשפים מידך — ומעוננים לא יהיו לך
12 והכרתי פסיליך b) מקרבך c) — 13 והשמדתי עציך מעריך d)

---

12 ולא תשתחוה עוד למעשה ידיך
13 ונתשתי אשריך מקרבך e)

---

14 ועשיתי באף ובחמה נקם את הגוים f)
אשר לא שמעו

a) ביום ההוא] stammar från bearbetaren[1], som därmed velat förbinda detta stycke, som bär prägeln av en fragmentarisk utsaga från äldre tid, med de närmast föregående, starkt eskatologiskt färgade utsagorna. Med nämnda tillägg flyttas den här bebådade straffdomen ned i ändens tid. Vad som återstår, låter sig väl förenas med utsagans tretakts-

---

[1] Haupt företräder här en rätt egendomlig uppfattning. Hela överskriften 9^{3a} skulle bero på ett missförstånd av bearbetaren, ty “the speaker is not Jahve, but one of the Maccabean leaders“; Notes on Micah i AJSL, vol. 27 (1910—11), sid. 43 och 53.

Då det enligt min mening är sannolikt, att vi här ha ett fragment av en mikansk utsaga, bör kanske נאם, som ej möter oss i de erkänt äkta delarna av Mikas bok, utbytas mot ett אמר eller כה אמר. Jfr 2: 3 och 3: 5.

rytm och får betraktas som en ursprunglig inledning till utsagan[1].

b) ומצבותיך] måste av hänsyn till utsagans tydliga tretaktsrytm strykas såsom ett senare tillägg. Vidare störes på ett påfallande sätt symmetrien mellan versraderna inbördes. Till denna väl genomförda symmetri hör utom upprepningen av pronominalsuffixet för 2 pers. sing. i varje vershalva, varigenom ett slags rim uppkommer, även upprepningen av והכרתי i början av varje versrad. Då nu detta predikat i de tre första versraderna endast utbildats med ett objekt, kan det icke gärna tänkas, att profeten i den fjärde versraden, väl att märka den sista i utsagan, skulle ha frångått denna anordning. Tillägget torde stamma från en tid, som i motsats till den äldre åskådningen i stoderna såg otillåtliga gudstjänsttillbehör.

c) Med Haupt[2] läser jag 12^b såsom prosa och betraktar det såsom ett tillägg av samma hand, som tillfogade glossan i 12^a.

J. M. P. Smith[3], som anser 12^b vara en integrerande beståndsdel av utsagan, måste dock medge, att rytmen är tyngre än i de föregående versraderna. Endast med svårighet lyckas Sievers[4] inpressa vers-

---

[1] Till sådana rytmiska inledningsformler i profetiska utsagor se Sievers, Metrische Studien, I, sid. 125 ff.

[2] Critical notes on Micah i AJSL, vol. 26 (1909—10), sid. 244.

[3] Kommentar till Mika, sid. 113 (ICC).

[4] Alttestamentliche Miscellen, X, zu Micha, ad loc.

raden i schemat 3×2, varför den, även om den kan rytmiseras, bryter av mot de föregående versraderna.

Därjämte störes utsagans väl avvägda byggnad eller om man så vill, dess “tankerytm“ i ännu högre grad genom denna versrad än genom den nämnda glossan i 12^a.

d) Sedan länge har man insett, att v. 13 icke är i ordning. I synnerhet har עריך utgjort en stötesten. Då profeten redan i 10^a hotat städerna med undergång, är det påfallande, att samma hotelse här upprepas med föga ändrad ordalydelse.

Av alla framkomna ändringsförslag torde Graetz’ vara det bästa. Han läser nämligen עצביך [1].

Emellertid får man även så endast två ictus i denna vershalva. Jag kompletterar därför Graetz’ emendation genom att föreslå, att vershalvan får följande lydelse והשמדתי עצביך מעריך. Det låter sig lätt tänkas, att en avskrivare överhoppat עצביך framför det snarlika מעריך. Att prepositionen sedan bortfallit framför sistnämnda ord, kan däremot bero på en avsiktlig ändring av en grammaticus, som velat giva den obegripliga vershalvan en rimlig mening.

---

[1] Emendationes, ad loc.

Så ock Duhm, Anmerkungen zu den zwölf Propheten, sid. 52, Guthe i Kautzschs AT, Bd II^3, sid. 54, Kosters i Theologische Studien, X, sid. 355, Marti, Dodekapropheton, sid. 290, Nowack, Die kleinen $Propheten^2$, sid. 231, Orelli, Die zwölf kleinen $Propheten^3$, sid. 121.

e) Emellertid sträcker sig bearbetningen av den ursprungliga utsagan även till v. 13.

Vid en blick på den ovan avtryckta texten visar det sig, att 12^a endast utgör *ett* membrum. Men strofens fjärde versrad skulle få en överskjutande vershalva, om hela v. 13 medtages. Endast endera, antingen 13^a eller 13^b, kan utgöra nämnda versrads andra membrum.

Enligt mitt förmenande blir *parallelismus membrorum* bäst tillgodosedd, om 13^b sammanföres med 12^a. Man observere, huru väl עצביך går tillsammans med פסיליך och מעריך med מקרביך. 12^a och 13^b ha i så fall varit utsagans ursprungliga slutvers.

Härtill kommér, att Aserorna för den av Deuteronomium påverkade uppfattningen hörde tillsammans med stoderna såsom i Jahves ögon förhatliga gudstjänsttillbehör [1]. Då det nu tydligt har framgått, att *stoderna* i 12^a senare tillfogats, är det antagligt, att 13^a med sitt omnämnande av *Aserorna* också är ett senare tillägg [2].

---

[1] Aseror och stoder nämnas tillsammans i Dt. 16: 21 f., för övrigt det äldsta gammaltestamentliga ställe, där deras legitimitet bestrides. Jfr Steuernagel, Komm. till Deuteronomium, sid. 63 (HK).

Likaledes sammanställas Aseror och stoder i Dt. 7: 5, som tillhör de inledande kapp. 5—11, och i ett säkerligen från redaktorn stammande tillägg, nämligen Dt. 12: 3. På samma sätt i 1 Kon. 14: 23 och 2 Kon. 17: 10, där den deuteronomistiske bearbetaren i uppställandet av stoder och Aseror ser ett medvetet avfall från Jahve.

[2] Jag stärkes i denna min uppfattning av det av Stade

f) I v. 14 ha vi tydligen ett tillägg av samme bearbetare, som fogade *"på den dagen"* till överskriften i 9ª. Liksom denne bearbetare genom sistnämnda tillägg gav utsagan en eskatologisk prägel, överflyttar han den genom v. 14 från egendomsfolket på hedningarna. Ett sådant tillägg talar i all sin korthet klart och tydligt om den senare judendomens lidelsefulla längtan efter att domen över hedningarna skall komma. Det är alldeles samma sak som då Targum översätter עריך i v. 13 med בעלי דבבך = *inimicos tuos* och därmed låter denna vers syfta på egendomsfolkets fiender[1].

Att utsagan, såsom ovan påpekats, är starkt överarbetad, torde också tydligt framgå av Sievers' rytmiska analys av densamma. Denne metriker ser där nämligen ej mindre än fyra olika rytmiska schemata representerade. V. 9ª är en *Vierer*, v. 12ᵇ och 13 äro två *Fünfer* och v. 14 en *Siebener*. Huvudstommen, v. 9, 10, 11 och 12ª, sönderfaller i två tretaktsstrofer[2].

Staerk[3] klagar över att rytmen förstörts i v.

påpekade förhållandet, att Jes. 17: 8 på samma sätt tillökts med en rytmen störande glossa, där glossatorn sammanställer Aseror och solstoder, vilka senare här säkerligen äro identiska med stoderna. Se Weitere Bemerkungen zu Micha 4. 5. i ZAW, 1883, sid. 11 f.

[1] Denna för Targum egendomliga metod att om möjligt tyda alla domutsagor om hedningarna framträder särskilt tydligt i dess tolkning av denna utsaga. Se Ryssel, a. a., sid. 90 f.

[2] Alttestamentliche Miscellen, X, zu Micha, ad loc.

[3] Das assyrische Weltreich, sid. 221.

12—13 och J. M. P. Smith[1] över den tyngre rytmen i v. 12, varjämte han utsöndrar v. 13 och 14. Duhm[2] förklarar till och med hela utsagan för ett prosastycke.

Haupt[3] utsöndrar v. 10, 12 och 13 såsom ett prosastycke och gör av återstoden v. 9, 11 och 14 en treradig tretaktsstrof, som han sammanställer till en dikt med 4: 6, 7 och 5: 6, 7.

Min egen rytmiska anordning av utsagan framgår tydligt av den ovan avtryckta texten. Efter utsöndrandet av v. 12^b, 13^a och 14 får jag en dikt på fyra tretaktsverser. Det har redan ovan påpekats, hurusom varje versrad börjar med samma ord och varje vershalva slutar med samma suffix. Därjämte utgör ett omedelbart före cesuren upprepat מקרבך en föreningslänk mellan den första och den fjärde versraden. Tydligen böra därför de fyra tretaktsverserna sammanföras till en enda strof.

I det skick, vari utsagan v. 9—14 föreligger, måste den otvivelaktigt hänföras till efterexilsk tid[4].

---

[1] a. a., sid. 113.

[2] Anmerkungen zu den zwölf Propheten, sid. 52.

[3] a. a., sid. 244.

[4] Så redan Stade i sin avhandling Bemerkungen über das Buch Micha i ZAW, 1881, sid. 170. I en senare avhandling Weitere Bemerkungen zu Micha 4. 5. i ZAW, 1883, sid. 8 ff., framhåller han med skärpa, hurusom angreppet på stoder och Aseror för ned i efterexilsk tid.

Till Stade ha slutit sig Cornill, Einleitung in das AT[5], sid. 213, Duhm, a. a., sid. 52, Haupt, Notes on Micah i AJSL, vol. 27 (1910—11), sid. 11 och 43. Sistnämnde forskare vå-

Jag hänvisar till den eskatologiska formeln ביום ההוא [1], den lidelsefulla väntan på domen över hedningarna [2] och omnämnandet av Aserorna och stoderna bland otillåtliga gudstjänsttillbehör [3].

---

gar fixera utsagans tillkomst till början av Johannes Hyrkanus' regering, sål. till o. år 135.

1 Se Hölscher, Die Propheten, sid. 457.

2 Jfr ovan sid. 15 ff., 186 ff.

3 Bland de forskare, som icke godkänna sistnämnda omständighet såsom ett bevis mot utsagans mikanska ursprung, kunna nämnas Baudissin, Einleitung in die Bücher des AT, sid. 529, v. Hoonacker, a. a., sid. 393, Kolmodin, Profeten Mika, sid. 39, Nowack, a. a., sid. 231, Orelli, a. a. sid. 121, Ryssel, a. a., sid. 256, Sellin, Einleitung in das AT, sid. 97, G. A. Smith, The twelve prophets, Bd I, sid. 368 f., Stave, Inl. till GT:s kanoniska skrifter, sid. 215.

Även Kuenen, Hist. kritische Einl. in die Bücher des AT:s, autoris. deutsche Übers., Del II, sid. 360 ff., Steuernagel, Lehrbuch der Einleitung in das AT, sid. 627, Wellhausen, Skizzen u. Vorarbeiten, Heft 5², sid. 143, Heft 5³, sid. 146 och Wildeboer, Die Literatur des AT:s², sid. 154 anse det ej otänkbart, att Mika kan ha skrivit denna utsaga. Kuenen påpekar bl. a., att det a priori är osannolikt, att Mika dömt annorlunda än Jesaja, men att han likväl kan ha önskat, att Aseror och stoder avlägsnades ur Jahvekulten. Han menar dock, att förkastelsen av dessa gudstjänsttillbehör vore naturligare hos en yngre skriftställare.

Då utrymmet icke tillåter mig att närmare ingå på denna fråga angående omnämnandet av Aseror och stoder i denna utsaga, vill jag blott för att rättfärdiga min ståndpunkt hänvisa till två enligt min mening orubbligt fasta hållpunkter. Den *första* är, att Jesaja ingenstädes, i de bevisligen ursprungliga utsagorna, angriper dessa gudstjänsttillbehör, den *andra* är, att

Något som hälst tvång att betrakta den av fyra tretaktsverser bestående strof, som otvivelaktigt utgör utsagans ursprungliga stomme, såsom en efterexilsk produkt föreligger däremot icke. Det föreligger ej ens något tvingande skäl att frånkänna den i slutet av 8:de århundradet levande Mika denna del av utsagan.

Man har anmärkt, att *sammanblandningen av hästar, vagnar och beläten* pekar på efterexilsk tid [1]. Man hänvisar till Sak. 9: 10 och Hos. 14: 4 som bevisställen.

Det visar sig, att i det förstnämnda stället, som utgör en sen efterexilsk utsaga, talas det väl om vagnar och hästar, men däremot icke om avgudabeläten eller andra hedniska kulttillbehör. Detta är däremot fallet med det andra stället. Nu är emellertid frågan, om detta Hosea-ställe med nödvändig-

---

Dt. 16: 21 f. är det första gammaltestamentliga ställe, där de förklaras illegitima.

Hänvisningen till 2 Kon. 18: 4 har föga att betyda, då uppgiften i 4ª, att Hiskia avskaffade höjderna, slog sönder stoderna och nedhögg Aseran, är osäker. Visserligen vilar uppgiften i 4ᵇ om kopparormens bortskaffande på säker tradition, men i 4ª möta vi den av Deuteronomium påverkade författarens egna reflexioner. Stade, l. c., behåller rätt i sin anmärkning, att en författare, som anser avfallet från Jahve just yttra sig i inrättande av höjder och uppresande av Aseror och stoder, ej heller kan tänka sig någon reformation utan bortskaffande av dessa hedniska styggelser. Jfr däremot Kittel, Geschichte des V. Israel[2], Bd II, sid. 494 ff.

[1] Så Marti, a. a., sid. 290; Guthe, a. a., sid. 53.

het måste betraktas som sekundärt[1]. Jag medger gärna, att Hos. 14: 2—10 är en starkt överarbetad utsaga, men Hos. 14: 4 håller jag för en ursprunglig beståndsdel, då den synes mig kunna mycket bättre förstås såsom en utsaga från Israels rikes sista tider, då man vacklade mellan ett förbund med Assyrien och ett förbund med Egypten, än såsom en utsaga från grekisk tid.

Under alla förhållanden ha vi ett klart parallellställe från 8:de århundradet i Jes. 2: 7. Anmärkningen, att sammanblandningen av hästar, vagnar och beläten hos Jesaja är ett tecken till rikedom, men i vår utsaga ett tecken till religiöst avfall, verkar ganska sökt. Kanske att begreppet rikedom, hopandet av "silver och guld och skatter utan ände" har en starkare betoning hos Jesaja än här. Men Jesaja såg just i förtröstan på rikedomen ett tecken till avfall från Jahve. Och nog ville Jesaja med denna kombination "hästar och vagnar, teckentyderi och beläten, guld och silver" brännmärka det främmande väsen, som vunnit insteg i Juda rike[2]. Något skäl att draga en skarp gräns mellan detta Jesaja-ställe och vår utsaga synes sålunda icke vara för handen.

Man har vidare menat, att omnämnandet av "*fästen*" skulle nödvändiggöra en efterexilsk date-

---

[1] Baudissin, a. a., sid. 486, Nowack, a. a., sid. 84 och Steuernagel, a. a., sid. 607 anse Hos. 14: 4 för en ursprunglig utsaga.

[2] Jfr Herner, Israels historia[2], sid. 45 ff. och Stave, Israels profeter, Bd II, Jesaja, sid. 40 ff.

ring [1]. Marti vill av denna grund gå ända ned i Mackabéer-tiden.

Och han är i sin fulla rätt, då han betonar förekomsten av starka fästningar under nämnda tid och deras avgörande betydelse i kampen mot syrerna. Ej minst blev Akra-borgen ett bålverk för den judiska friheten.

Men vi måste säga, att här står lika mot lika. Ty ända från Salomos dagar ha fästningar spelat en betydande roll för det nationella försvaret. Från denna synpunkt kan utsagan lika väl vara förexilsk som efterexilsk.

Sedan Salomos dagar omnämnas flera olika fästningsanläggningar av konungarna. Jerusalems första mur stammar säkerligen från Salomo (1 Kon. 9: 15). Därjämte anlade han ett antal fästningar i olika delar av landet, framför allt vid gränserna. 1 Kon. 9: 15 ff. omnämner utom muren kring Jerusalem bl. a. de betydande fästningarna Megiddo (nuv. Tell-el-Mutesellim) på Jisraelsslätten och Geser (nuv. Tell-ed-Djezari) på vägen från Jaffa till Jerusalem [2]. Den

[1] Marti, l. c., Guthe, l. c.

[2] I Megiddo fann tysken Schumacher, som grävde där åren 1903—05, de väldiga kvaderstensmurarna till en borg, som med tämligen stor säkerhet kan föras tillbaka till Salomo.

Jeriko hör till den andra typen av palestinensiska fästningar, som icke uppförts med kvaderstenar utan med tegel. De vid Ernst Sellin's grävningar åren 1907 och 1909 blottade tegelstensmurarna äro så underbart väl utförda, att de väcka även fackmäns odelade beundran.

Jfr P. Thomsens utmärkta översikt i Palästina u. seine

av hans son Rehabeam grundlagda vapenstaden Lakis har redan omnämnts i annat sammanhang. (Se ovan sid. 45.)

Det ligger i sakens natur, att nordrikets konungar starkt befäst sina huvudstäder. Så befäste Jerobeam i Sikem[1], och Omri, som flyttade sitt residens till Samaria[2], skapade av denna stad en fästning, som under nära tre år kunnat trotsa den tidens fruktansvärdaste härsmakt. Hans son Akab var ock en skicklig fästningsbyggare; de senare årens grävningar giva vid handen, att det av honom befästade Jeriko varit en efter den tidens förhållanden praktiskt taget ointaglig fästning[3].

I detta sammanhang vill jag ock hänvisa till Sanheribs autentiska skildring av fälttåget 701 — å den s. k. Taylorprisman —, varav framgår, att Juda rike i slutet av 8:de århundradet var så gott som späckat med fästningar[4].

Kultur in fünf Jahrtausenden, 2 uppl., särskilt sid. 27 ff. och sid. 62 ff.

Till Jerusalems fästningsverk se Guthe, Kurzes Bibelwörterbuch, sid. 302 ff. och C. Schick, Baugeschichte der Stadt Jerusalem etc. i ZDPV, 1893, sid. 237 ff.

På svenska ha vi en god sammanfattning av resultatet av de senare årens grävningar i Pontus Leanders uppsats "De arkeologiska forskningarna i Palestina" i Bibelforskaren, 1911, sid. 249 ff. Jfr särskilt till Lakis sid. 250 ff. och till Gerar, sid. 263 ff.

[1] 1 Kon. 12: 25.

[2] 1 Kon. 16: 24.

[3] 1 Kon. 16: 34.

[4] Se Winckler, Keilinschriftliches Textbuch zum AT, sid.

Till sist har det framhållits, att *tystnaden angående höjderna* snarare visar hän på tiden efter Josia, då höjderna slutgiltigt avskaffats och förstörts, än på en tid, då de ännu ej blivit antastade[1]. Härvid vänder sig Marti med särskild skärpa mot dem, som med utgångspunkt från utsagans nuvarande lydelse anse, att den kan stamma från Mika, då höjderna lämnas i fred och blott Aseror och stoder angripas. Man måste medgiva, att han med en viss rätt anmärker, att detta *argumentum e silentio* föga duger, då höjderna förlora sitt värde i och därmed, att nämnda kulttillbehör avskaffas. Emellertid vilja vi lämna denna sista omständighet åsido, då vi enligt förut anförda skäl hålla före, att detta omnämnande av Aseror och stoder stammar från bearbetaren. Tyder tystnaden om höjderna — så skulle med utgångspunkt från vår rensade text frågan kunna formuleras — på tiden före eller efter gudstjänstens centralisation?

Marti har otvivelaktigt rätt däri, att en profetisk skriftställare icke hade anledning att omnämna höjderna på en tid, då de alla för länge sedan avskaffats och gudstjänstens centralisation sedan länge var ett orubbligt faktum. Men å andra sidan är det ej att vänta, att en profet ropar på höjdernas avskaffande, då hans närmaste föregångare eller hans samtida bland profeterna, med vilkas tankevärld hans egen eljest visar sig på det närmaste befryndad,

---

45 f., Gressmann, Altorientalische Texte u. Bilder, Bd I, sid. 119 ff. Jfr ock det utförliga citatet sid. 49.

[1] Marti, l. c.

lämna dessa helgedomar i fred. Med andra ord, det är lika naturligt, att det tiges om dessa helgedomar i en utsaga före gudstjänstens centralisation eller, om man så vill, i en utsaga från en tid, då ännu kampen för densamma icke börjat, m. a. o. i en utsaga från 8:de århundradet, som att det tiges om dem i en utsaga från en tid, då denna kamp för länge sedan förts till slut. Även här står således lika mot lika.

Av det ovan anförda torde framgå, att varken sammanblandningen av hästar, vagnar och beläten eller omnämnandet av fästningar eller tystnaden om höjderna kan utgöra något hinder för oss att underskriva traditionens vittnesbörd, såvitt detta avser den ursprungliga delen av utsagan, v. 9, 10, 11, 12ᵃ och 13ᵇ.

Redan dess egenskap av domsutsaga utgör ett stöd för äktheten. Det är nämligen, om man tager i betraktande senjudendomens skuggrädsla för olycksbådande profetior, föga troligt, att en bearbetare efter idel tröstande utsagor infogat ett domsord av så hänsynslös stränghet. Då vi ovan sett, hurusom bearbetaren sökt vända utsagans udd mot hedningarna, ligger det mycket närmare till hands att antaga, att han redan förefunnit denna utsaga här och för att mildra dess olycksbådande innebörd framför densamma ställt ovannämnda frälsningsutsagor.

Härtill kommer, att utsagan till sin innebörd stämmer väl överens med Mikas förkunnelse i övrigt. I utsagans förra del angriper profeten den av

stormännen ledda krigspolitiken, vars sorgliga följder han så skoningslöst blottar i sorgesången 1: 8—16. Där hotas ock ett flertal städer och fästningar, framför allt Jerusalem och Lakis, med undergång. Jerusalems undergång bebådas därjämte även i 3: 12 [1] och 4: 14, 9, 10 [2] och Samarias i 1: 2—7.

I dess senare del vänder sig profeten icke, såsom han merendels plägar, mot sin samtids moraliska, utan mot dess religiösa förvändhet. Men vi sågo redan, huru han i Samaria-utsagan anger just bilddyrkan såsom huvudorsaken till stadens fall. Hela Israels historia visar, huru skändligheterna på det sedliga området gingo hand i hand med gudsdyrkans förfall. Det är därför ej underligt, om en sedernas väktare som Mika också värnade om Jahve-religionens renhet. Om man får bygga på den föreslagna textändringen i 13^{b}, har han även här haft städerna i sikte med deras fördärvade kultur.

Utsagan bär i sin helhet vittne om den hänsynslösa kraft, med vilken denne profet gick till storms mot allt slags förvändhet. Men det är, trots tonens skärpa, ej fråga om folkets undergång, men

---

[1] Staerk sammanställer säkerligen med rätta 3: 12 och 5: 9^{b} ff. och anmärker: "Was jetzt der Stolz Judas ist, seine 'Rosse und Wagen' und seine Festungen, also die dem säbelrasselnden Chauvinismus der zünftigen Politiker entsprechende militärische Grossmannssucht, wird bald ein Ende mit Schrecken nehmen".

[2] Angående denna utsagas otvivelaktigt mikanska ursprung se ovan sid. 179 ff.

väl om dess luttring. Slutligen möter oss här samma formella mästerskap som i andra utsagor av hans hand, vare sig vi tänka på det manligt kärva språket eller på den lättflytande rytmen.

Mi. 6: 1—8.

1 שמעו נא a) אשר יהוה אמר

קום ריב אל b) ההרים   ותשמענה הגבעות קולך
2 שמעו הרים c) ריב יהוה   והאזינו d) מסדי ארץ

כי ריב ליהוה עם עמו   ועם ישראל יתוכח
3 עמי מה עשיתי לך   ומה הלאתיך ענה בי

4 כי העלתיך מארץ מצרים   ומבית עבדים פדיתיך
ואשלח לפניך את משה   אהרן ומרים 5 עמי e)

6 במה אקדם יהוה   אכף לאלהי מרום
האקדמנו בעולות   בעגלים בני שנה

7 הירצה f) באלפי אילים   ברבבות נחלי שמן
האתן בכורי פשעי   פרי בטני חטאת נפשי

8 הגד g) לך אדם מה טוב   ומה יהוה דורש ממך
h) עשות משפט ואהבת הסד   והצנע לכת עם אלהיך

---

5 זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב
ומה ענה אתו בלעם בן בעור
מן השטים עד הגלגל למען דעת צדקות יהוה

a) och c) Av hänsyn till rytmen strykes ackusativmärket i 1^a och $2^{a\alpha}$. Tydligen ha vi på båda dessa ställen att göra med en stilistisk glossa[1].

b) אֶת] läs אֶל enligt LXX och Vulg.[2] med Hitzig[3], Graetz[4], Wellhausen[5] m. fl. Bergen äro nämligen här liksom *himlarna och jorden* i Jes. 1: 2 och *folken och jorden* i Mi. 1: 2 icke de anklagade, utan vittnena i Jahves rättsstrid.

d) האתנים] är ett textfel, som redan har berett de gamle översättarna svårigheter. Så översätter LXX *αἱ φάραγγες,* Pesch. *valles,* Vulg. fortia [fundamenta terrae], Targ. עִקְרַיָּא = *radices.*

Wellhausens[5] allmänt antagna emendation האזינו ger en god mening och återställer parallellismen.

e) עַמִּי] bör enligt min mening uppflyttas till 4^b, i vilken tretaktsvers det utgör den sista versfoten.

Återstoden av v. 5 bör däremot strykas som ett prosaiskt tillägg. På dess egenskap av glossa tyder ock omnämnandet av Jahve [צדקות יהוה] i 3:dje person i en utsaga, där Jahve införes såsom talande. Därjämte förefaller anspelningen på Bileam-berättel-

[1] Rothstein, Grundzüge des hebräischen Rhythmus, sid. 31 anmärker: "Nicht minder oft haben prosaische Hände die nota accusativi את eingesetzt". — Angående förtydligande tilllägg i rytmiska texter se Sievers, Metrische Studien I, sid. 362 ff.

[2] LXX har πρός och Vulg. *adversum.*

[3] Die zwölf kleinen Propheten^3, sid. 210.

[4] Emendationes, ad loc.

[5] Skizzen u. Vorarbeiten, Heft 5^2, sid. 143, Heft 5^3, sid. 146.

sen, Num. 22—24, ytterst torftig och intetsägande omedelbart efter det att Jahve med särskilt eftertryck hänvisat till sin överväldigande nådegärning, egendomsfolkets räddning ur Egypten. Utan tvivel vinner hela dikten i *skönhet* och *kraft*, om nämnda del av v. 5 strykes.

Emot Sievers[1], Marti[2] och Guthe[3] behåller jag עַמִּי. Sammanhanget vinner därpå och för rytmen är det nödvändigt. För att få rytmen i 4[b] regelrätt inskjuter sålunda den förstnämnde helt godtyckligt ett וְאֵת.

f) יהוה] är tydligen ett senare tillägg. Då Jahve nämnes i v. 6, är en upprepning av hans namn här helt överflödig. Därjämte störes rytmen på ett betänkligt sätt.

g) הגיד] läs med Wellhausen הֻגַּד enligt LXX:s εἰ ἀνηγγέλη. Aquilas och Theodotions ἐρρέθη synes ock förutsätta en *pu'al*-form[4].

h) Angående de båda inledande orden כִּי אִם hänvisas till vad ovan vid a) och c) anfördes.

Att dessa verser äro tretaktsverser, erkännes av alla forskare, som sysslat med den rytmiska analysen av Mikas bok. De avvikelser, som ej desto

[1] Alttestamentliche Miscellen, X, zu Micha, ad loc.

[2] Dodekapropheton, sid. 293.

[3] Kautzschs AT, Bd II[3], sid. 55.

[4] Då Pesch. och Vulg. översätta: *indicabo* [tibi o homo], tänka de sig profeten såsom subjekt.

Targums översättning הַיְחַוֵּה לָךְ אֱנָשָׁא = *Num annuntiabit* tibi homo [quid bonum sit?] faller helt och hållet utanför sammanhanget.

mindre framkommit i den strofiska anordningen, ha därför i allmänhet sin grund i en skiljaktig uppfattning av själva texten och textsammanhanget.

Det är onödigt att med Sievers[1] stryka 1ª och 2ª. Om את strykes som en stilistisk glossa, blir 1ª en god rytmisk inledning till de följande stroferna. Likaledes blir 2ª, om även där ackusativmärket strykes, en god tretaktsvers. Att 2ª är en integrerande del av texten, framgår dels av textsammanhanget, som ej gärna kan undvara denna versrad, dels av strofindelningen, som utan denna versrad råkar i oordning. Sievers måste också av hänsyn till den störda strofindelningen hitflytta 16ª, som passar lika litet här som på sin nuvarande plats efter v. 15. Enligt min mening är v. 16 en glossa, som bör utsöndras.

Därjämte avskiljer Sievers v. 6—8 såsom en särskild utsaga; han får därmed två utsagor, vardera bestående av tre strofer.

Martis[2] strofiska anordning överensstämmer i stort sett med Sievers'. Emellertid stryker han 4ᵇ, sista versraden i Sievers' tredje strof, ehuru denna från innehållets synpunkt icke kan undvaras. Luckan i strofbyggnaden utfyller han med 1ª, men denna halvvers kan ej genom ett enligt LXX:s text infogat הדבר omstöpas till en fullständig tretaktsvers.

---

[1] Alttestamentliche Miscellen, X, zu Micha, ad loc.

[2] a. a., sid. 291 ff. I v. 6—8 ser han själva kärnan: *de rätta Jahvebekännarnas plikter;* v. 1—4ª äro däremot en inledning, som långt senare infogats och 4ᵇ—5 en "historisk glossa".

Även J. M. P. Smith[1] antar, att här föreligga två utsagor. Den första blir emellertid fyrstrofig, då v. 5 bibehålles.

I motsats till dessa forskare sammanför Duhm[2] nämnda verser till ett enda stycke, dock så att han stryker v. 4—5, varför antalet strofer nedbringas till fem.

Med Duhm är jag övertygad om att vi här endast ha *en* utsaga, men jag anser dock, att v. 4 bör bibehållas. Den utgör nämligen en nödvändig fortsättning av v. 3, som eljest skulle sväva i luften. Däremot stryker jag, såsom ovan påpekades, v. 5 såsom ett senare tillägg, dock med undantag för עַמִּי i 5^a. Denna text fördelar jag efter det logiska sammanhanget på sex strofer, av vilka vardera kommer att bestå av två tretaktsverser.

Strof I är en ståtlig introitus, där bergen, höjderna och jordens grundvalar kallas att bevittna Jahves rättsstrid med sitt folk. I stroferna II och III får man höra anklagelsen, som dock formar sig till en mild påminnelse om Jahves nåd mot sitt folk. Anklagelsen börjar och slutar med det kärleksfulla tilltalet *"mitt folk"*. I stroferna IV och V få vi höra folkets svar, som blir till en ängslig fråga, vilka offer Jahve fordrar för att åter bli dess nådige Gud. Man observere, huru med varje versrad i sistnämnda

[1] The strophic structure of the book of Micah i AJSL, vol. 24 (1907—08), sid. 201 ff.; jfr ock hans komm. till Mika, sid. 118 f., 123 f. (ICC).

[2] Anmerkungen zu den zwölf Propheten, sid. 52.

strofer en stegring inträder i offergåvornas storlek — från vanliga brännoffer intill offret av den förstfödde. Efter dessa ängsliga frågor, som avspegla höjdpunkten både av mänsklig offervillighet och mänsklig förblindelse, blir Jahves svar i strof VI en hälsning från den eviga klarhetens och den eviga barmhärtighetens värld [1].

Då utsagan sålunda från tankesammanhangets synpunkt gör ett i hög grad enhetligt intryck, synes mig intet skäl föreligga att med de ovannämnda forskarna klyva den mitt itu. Man anmärker, att folket i stället för att svara på Jahves fråga: "Mitt folk, vad har jag gjort emot dig o. s. v.", v. 3, ställer en motfråga genom att fråga: "Varmed skall jag träda fram inför Jahve o. s. v.", v. 6 f. Men folkets motfråga visar just, att anklagelsen har träffat folkets sovande samvete [2]. Därjämte stegrar denna av Jahves förebråelser framkallade motfråga åhörarens spänning och visar fram mot svaret i sista strofen. — Vidare anmärker man, att under det att Jahves anklagelse i v. 3 f. gäller folket, riktas hans svar i v. 8 till den enskilde folkmedlemmen. Att den enskilde träder i stället för folket, synes mig ligga i sakens natur. Folket kan icke "giva sin förstfödde till offer för sin överträdelse", utan här måste den enskilde

[1] Jfr till innebörden av v. 8 den mästerliga framställningen i Duhm, Die Theologie der Propheten, sid. 186 ff.

[2] Steuernagel anmärker träffande: "Folket är skuldmedvetet och har intet att svara". Lehrbuch der Einleitung in das AT, sid. 628.

träda i folkets ställe. Med tanke härpå överger profeten tilltalet *"mitt folk"* och använder i dess ställe tilltalet *"o människa"*.

Vi komma så till frågan om författaren. Gent emot ett flertal forskares uppfattning [1] bör det med skärpa framhållas, att denna utsaga icke kan stamma från den profet, som skrev kapp. 1—3.

Här finns intet av hans kärvhet, av hans i vårt tycke ofta hårda hänsynslöshet. Här söka vi förgäves hans våldsamma anklagelser mot rikets stormän, hövdingar och präster. Här höra vi ingenting om inbrytande straffdomar, krig, belägring och fångenskap. — Men ej blott innehållet, även framställningssättet är ett annat. Inga kort avhuggna satser, ur vilka lidelsen talar, inga gåtfulla ordlekar, intet dunkelt, svårtytt språk.

Redan Ewald [2] påpekade, att den elegiska tonen,

---

[1] Bland försvararna av utsagans mikanska ursprung märkas sådana forskare som Duhm, a. a., sid. 52, v. Hoonacker, Les douze petits prophètes, sid. 394 f., Pont, Micha-studiën i Theologische Studiën X, sid. 333, Procksch, Die kleinen prophetischen Schriften vor dem Exil, sid. 120, Stave, Inledning till GT:s kanoniska skrifter, sid. 215, G. A. Smith, The book of the twelve prophets, Bd I, sid. 369 f., Steuernagel, a. a., sid. 628, Wildeboer, Die Literatur des AT^2, sid. 155.

[2] Die Propheten des alten Bundes, Bd I^2, sid. 525 ff. Han anmärker bl. a. Språket påminner ej om Mikas och Jesajas kärva språk, "ihre ganze haltung nähert sich sehr stark der Jéremja's"; vidare framhåller han: "Wir haben hier zum ersten mal ein rein dramatisch angelegtes und ausgeführtes prophetisches stück". — Med Ewald instämma Budde, Geschichte

den dialogiska formen och frånvaron av de språkliga egendomligheterna från kapp. 1—5 tvinga oss att tänka på en annan författare än Mika.

Emellertid ger utsagan för övrigt så gott som ingen ledning för dateringen.

Det ligger nära till hands att med Ewald [1] tänka på *Manasses* regering, särskilt på grund av omnämnandet av mänskooffer. Man hänvisar till 2 Kon. 21: 6, där det berättas, att Manasse "lät sin son gå genom eld" [2]. — Därjämte uppbäres utsagan, även om man bortser från sistnämnda offer, av ett slags överskattning av kultens betydelse, en omständighet, som väl passar in på kultfanatismen under denne konungs regering [3]. — Och själva stämningen, folkets djupa skuldmedvetande, passar bättre till 7:de århundradet än till det 8:de med dess av de stora profeterna tadlade självsäkerhet och självbelåtenhet.

---

der althebräischen Literatur, sid. 86 f., Cornill, Einleitung in das AT, sid. 215; Kosters, De samenstelling van het boek Micha i Theologisch Tijdschrift, XXVII, sid. 269, Marti, a. a., sid. 291, J. M. P. Smith, Komm. till Mika, sid. 123 (ICC) och Strack, Einleitung in das AT[6], sid. 115.

[1] "Man fühlt hier schon ganz die wirkungen des kalten rauhen windes, welchen könig Manasse über das reich Juda gebracht hatte"; a. a., sid. 526.

[2] Se Kittel, Kommentar till Konungaböckerna, sid. 295 (HK).

[3] Jfr Wellhausen, Israelitische u. jüdische Geschichte[6], sid. 132. "Ein blutiger Ernst verdrängte die alte Fröhlichkeit des Kultus, es wurde ihm eine vorwiegende Beziehung auf die Sünde und ihre Sühne gegeben".

Se ock Staerk, Das assyrische Weltreich, sid. 232.

Det är, skulle man kanske kunna säga, ett hedniskt färgat skuldmedvetande. Nog kan med den assyrisk-babyloniska gudavärld, som vid denna tid flyttade in i Jahves tempel, även ha medföljt något av hedningens fasa inför gudomen, som förut varit israeliten främmande [1].

Men goda skäl kunna ock anföras för en *efterexilsk* datering av denna utsaga. Man invänder mot Ewalds ovannämnda datering, att offret av den förstfödde här endast tänkes som en yttersta möjlighet [2]. Just därför att det är en tänkt möjlighet allenast,

---

[1] Jfr till synkretismen under Manasse Cornill, Der israelitische Prophetismus[11, 12], sid. 74 ff., Budde, Altisraelitische Religion[3], sid. 94 ff., Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte[2], sid. 273 ff. Med orätt vänder sig König mot termen synkretism, i det att han menar, att Jahves dyrkan helt utträngts av den främmande kulten. Geschichte der alttestamentlichen Religion, sid. 354 f. — I detta sammanhang kan påpekas, att man numera börjar se denna synkretism i ett mildare ljus, så att man däri ser en politisk nödvändighet. Så Budde, l. c., och Lehmann-Haupt, Israel, sid. 126. — Av intresse är sistnämnde forskares försök att finna en historisk kärna i uppgiften om Manasses omvändelse, 2 Krön. 33: 10 ff. Han skall nämligen mot slutet av sin regering inträtt i en självständigare ställning till Assyrien, vilket också medfört en omsvängning på det religiösa området; a. a., sid. 136 ff.

[2] G. A. Smith anmärker i detta sammanhang: "But childsacrifice is stated simply as a possibility and as an extreme possibility". The book of the twelve prophets, Bd I, sid. 370. Jfr Wellhausen, Skizzen u. Vorarbeiten, Heft 5[2], sid. 144, Heft 5[3], sid. 146, som påpekar, att i vår utsaga barnoffret är något utomordentligt, medan det på Manasses tid var vanligt.

behöva Jeremias och Hesekiels protester mot barnoffer icke utgöra ett hinder för en efterexilsk datering [1].

Kosters [2] hänvisar till ett par uttryck, som enligt honom endast förekomma i den senare litteraturen. צנע måste dock lämnas ur räkningen, då det blott förekommer ännu en gång i GT, näml. i Ordspr. 11: 2. Ej heller behöver אדם nödvändigtvis visa ned i tiden efter Hesekiel, även om mycket kan tala därför.

Betydelsefullare är den även av honom påpekade termen מרום i betydelsen *himmel* [3]. Termen ifråga förekommer ock, mig veterligen, endast i yngre skrifter; jag hänvisar här till Jes. 24: 18, 21; 40: 26; 57: 15, Ps. 7: 8; 18: 17. Emellertid utgör på intet av dessa ställen termen ifråga en del av gudsnamnet såsom här.

Mi. 6: 6 är det enda gammaltestamentliga ställe, där denna sammanställning förekommer. Om man finge sammanställa gudsnamnet אלהי מרום med "*himmelens Gud*", som möter oss först i persisk tid, och "*den Högste*", som otvivelaktigt är en sen bildning, vore utsagans sena ursprung så gott som säkert [4].

---

[1] Contra Steuernagel, a. a., sid. 626.

[2] De samenstelling van het boek Micha i Theol. Tijdschrift, XXVII, sid. 269.

[3] Jfr ock Marti, a. a., sid. 292.

[4] Se ovan sid. 22 ff.

Därmed fasthåller jag likafullt, att redan det 8:de århundradets profeter i Jahve sågo den övervärldslige Guden; jfr ovan sid. 26.

Möjligen visar ock jämställandet av Aron och Mirjam med Mose såsom folkets ledare på sen tid[1]. En sådan rang tillägges Aron endast en gång ytterligare i GT, nämligen i Ps. 77: 21, men Mirjam ingenstädes[2].

Mig synas skälen för den ena eller andra dateringen väga lika tungt. Jag stannar därför vid ett *non liquet.*

Huru man än må döma om dessa frågor, står Mi. 6: 1—8 såsom en av de underbaraste utsagorna i GT. Den står som ett bevis för alla tider, huru Israels profeter ensamma i förkristen tid nått bergets topp, därför att den evige Guden själv tagit dem vid handen och lett dem dit upp[3]. Ett oförlikneligare uttryck fann aldrig den rena, sanna innerlighetsreligionen än i vår utsaga, förr än den Mästare kom, som även för den ringaste öppnade dörren till Guds paradis.

---

[1] J. M. P. Smith, l. c., gör det intressanta påpekandet, att detta är det enda ställe, där Mirjam omnämnes i en profetisk skrift.

[2] I detta sammanhang kan hänvisas till Num. 12 E, där Aron och Mirjam kämpa förgäves efter likställighet med Mose. Alla källorna i Pentateuchen framhäva med eftertryck Moses överhöghet, t. o. m. P, som ställer Aron, *prästen,* vid sidan om Mose.

Jfr Ex. 4: 14 ff., 27 f. JE; 7: 1 P; 28: 1 ff. P; 39: 1ff. P; Lev. 8: 1 ff. P; 10: 8 ff. P; Num. 17: 18 P. Se till dessa ställen Baentschs kommentar till Exodus, Leviticus och Numeri (HK).

[3] Jfr Herner, Israels profeter, sid. 45, 51, och Stave, Israels profeter, I, sid. 30 ff.

Mi. 6: 9—16.

9 קול יהוה לעיר יקרא a) — שמעו מטה ומועד b)
12 c) עשיריה מלאו חמס — וישביה דברו שקר d)

10 האשה e) אצרות רשע — ואיפת רזון זעומה
11 האזכה f) במאזני רשע — ובכים אבני מרמה

13 וגם אני החלתי g) הכותך — השמם על חטאותיך
14 אתה תאכל ולא תשבע — 15 אתה תזרע ולא תקצור

אתה תדרך זית ולא תסוך h) — ותירוש ולא תשתה יין
14 ואשר i) תסג לא תפליט — ואשר תפלט לחרב אתן

---

16 ותשמר j) חקות עמרי וכל מעשה בית אחאב
ותלכו במעצותם למען תתי אתך לשמה
וישביה לשרקה וחרפת עמים k) תשאו

a) $9^{a\beta}$ är en i tretaktsversen insprängd glossa. Glossatorn har tydligen utskrivit den i marginalen vid v. 8, varefter den genom någon avskrivares misstag råkat in här.

b) ומי יעדה עוד] Wellhausen[1] läser ומועד העיר, en genial textändring, som upptagits av flera forskare[2]. Emellertid är det senare ordet rytmiskt obrukbart och utgör efter לעיר i föregående membrum en onödig upprepning. Jag ser i de i MT överskjutande konsonanterna ה עוד en dittografi av מועד.

---

[1] Skizzen u. Vorarbeiten, Heft 5^2, sid. 145, Heft 5^3, sid. 147.

[2] Jfr Perles, Analekten.

c) אשר] strykes såsom stilistisk glossa. Därjämte uppflyttar jag med J. M. P. Smith[1], Duhm[2], Haupt[3] och Marti[4] 12ª till v. 9, eftersom den på sin nuvarande plats avbryter sammanhanget, men däremot utgör en nödvändig bestämning till v. 9.

d) 12ᵇ faller utanför strofbyggnaden och kan för sammanhangets skull mycket väl undvaras.

e) Texten i 10ª är icke i ordning, såsom tydligt framgår av versionernas fåfänga försök att här få fram en rimlig mening. Det har redan ovan påpekats, att עוד är en dittografi från slutet av v. 9. Men även האש ger ingen mening. Det torde vara enklast att med Wellhausen, l. c., läsa הָאִשָּׁה. För rytmens skull stryker jag mot den vanliga uppfattningen bland forskarna därjämte בית רשע. Man observere, huru som genom en sådan ändring en tydlig assonans uppstår mellan de båda första membra i utsagans andra strof.

f) Läs med Haupt[3] הַאֶזְכֶּה.

g) Flertalet forskare vokalisera הַחִלֹּתִי i enlighet med de gamla versionernas samfällda vittnesbörd.

h) שמן bör såsom rytmiskt obrukbart strykas. Troligen har glossatorn infogat det av hänsyn till parallellismen. Jfr nämligen יין i följande membrum.

i) וישחך] är tydligen ett förvanskat אשר. Så flertalet forskare. Jfr följande membrum. Så Marti[4].

---

[1] a. a., sid. 129.

[2] Anmerkungen zu den zwölf Propheten, sid. 52.

[3] Critical notes on Micah i AJSL, vol. 26 (1909—10), sid. 248.

[4] Dodekapropheton, sid. 295.

בקרבך] strykes såsom ett senare tillägg. Och vidare äro de båda ו att betrakta som stilistiska glossor. Genom nämnda textändringar får man av $14^{a\beta}$ och 14^{b} en versrad, som både från rytmens och sammanhangets synpunkt väl försvarar sin plats i slutet av denna utsaga.

j) Läs med Roorda[1] enligt LXX[2], Pesch.[3], Vulg.[4] och Theodotion[5] ותשמר.

k) עמי] bör enligt LXX[6] ändras till עמים, en ändring, som numera blivit allmänt antagen.

Efter sin vana går Sievers[7] även här ganska våldsamt fram, i det att han utan hänsyn till utsagans strängt logiska sammanhang klyver den mitt itu. Han sammanför nämligen 9^{a}, 10, 11 och 13 till en dikt, bestående av fyra tretaktsverser. Härvid utsöndrar han den för sammanhanget nödvändiga v. 12 såsom en Siebener-vers utan att beakta, att 12^{a} efter avskiljandet av אשר blir en otadlig tretaktsvers; att 12^{b} är en tydlig glossa till $12^{a\beta}$, har redan ovan påpekats.

Av 14^{a} och 15 uppbygger han en andra dikt med en helt annan rytm, nämligen Achter-metrum.

---

[1] Commentarius in vaticinium Michae, ad loc.

[2] Καὶ ἐφύλαξας

[3] quia observasti

[4] et custodisti

[5] Καὶ ἐφύλαξας

[6] λαῶν.

Targum, Pesch. och Vulg. ha däremot redan läst עמי, såsom av översättningen *populi mei* framgår.

[7] Alttestamentliche Miscellen, X, zu Micha, ad loc.

Jag medger gärna, att glossan בקרבך stör tretaktsrytmen i 14^a, vilket ock är fallet med det säkerligen senare tillfogade שמן. Men såsom av den ovan avtryckta texten torde framgå, foga sig 14^a och 15 samt ävenledes den av Sievers efter Martis föredöme strukna 14^b mycket väl efter utsagans tretaktsrytm.

J. M. P. Smiths[1] strofiska anordning av denna utsaga omfattar verserna 9, 12^a, 10, 11, 13, $14^{a\beta b}$, $14^{a\alpha}$, 15, $16^{a\alpha}$, 16^b; härmed får han en dikt på fem tvåradiga tretaktsstrofer. Jag vill mot denna anordning, som kommer min egen ganska nära, endast påpeka, att han genom att släpa med satsen וישחך בקרבך får in *fem* ictus i ifrågavarande membrum i stället för de av rytmen fordrade *tre*; med den av honom lästa texten äro v. 9 och 15^b ej heller helt otadliga verser. Ur sammanhangets synpunkt finner jag övergången från $14^{a\beta}$ till 14^b vara ganska dålig, i det att $14^{b\alpha}$ alldeles svävar i luften.

Även Duhm[2] genomför tretaktsrytm i hela utsagan och får ävenledes fem tvåradiga strofer; i v. 9 hade העיר bort strykas; rytmiskt omöjlig är vidare 14^a i dess nuvarande lydelse. Men varför den verkningsfulla $14^{b\beta}$ skall strykas, är svårt att förstå.

På Haupts[3] strofiska anordning, som likaledes

---

[1] Strophic structure of the book of Micah i AJSL, vol. 24 (1907—08), sid. 203 f.; Dens., Kommentar till Mika, sid. 129.

[2] Anmerkungen zu den zwölf Propheten, sid. 52.

[3] Critical notes on Micah i AJSL, vol. 26 (1909—10), sid. 248.

är byggd på en väl genomförd tretaktsrytm, behöver jag ej här närmare ingå, eftersom han begår misstaget att sammanföra denna utsaga med den föregående till en enda dikt utan att taga någon som hälst hänsyn till deras helt olika skaplynne.

Med Duhm och J. M. P. Smith är jag övertygad om att ifrågavarande utsaga utgör en rytmisk enhet. Till försvar för den av mig vidtagna strofiska anordningen torde ett par anmärkningar här vara på sin plats.

Med Haupt[1], Marti[2] och J. M. P. Smith[3] uppflyttar jag 12^a till v. 9. Då den nämligen utgör en tydlig hänsyftning till v. 9, kommer den genom denna omflyttning bättre till sin rätt. En blick på den ovan avtryckta texten torde ock visa, att v. 10 och 11 även ledes bilda en från både formens och innehållets synpunkt idealisk strof.

Vidare ha enligt min mening $14^{a\alpha}$ och 15^a ursprungligen utgjort en enda versrad, men de båda membra ha genom en senare av en eller annan anledning företagen uppflyttning av resten av nuvarande v. 14 råkat åtskils. Vid samma tillfälle har texten i $14^{a\beta}$ förvanskats ända till oigenkännlighet. Nämnda rest av v. 14, m. a. o. $14^{a\beta b}$, nedflyttas efter v. 15 och kommer att på denna plats, med en vederbörligen ändrad text, utgöra en verkningsfull avslutning till utsagan.

---

[1] l. c.

[2] Dodekapropheton, sid. 295.

[3] l. c.

Slutligen ser jag i v. 16 en historisk glossa, vars egenskap av prosastycke tydligt träder i dagen; troligen stammar denna vers från samme bearbetare, som infogade v. 5 i föregående utsaga.

Då enligt min mening 6: 9—15 och 7: 1—4 stamma från samma tid och samme författare, torde med dateringen av dessa båda utsagor sammanhängande frågor lämpligen kunna samtidigt upptagas till prövning.

Mi. 7: 1—6.

1 אללי לי כי הייתי   כאספי קיץ כעללת בציר
אין אשכול לאכל   בכורה אותה נפשי

2 אבד חסיד מן הארץ   וישר באדם אין
כלם לדמים יארבו   איש את אחיהו יצודו[a]

3 להרע כפיהם היטיבו[b]   השר שאל[c] שלום
והגדול דבר הותו   המשפט[d] יעותו[e] השפטים

4 טובם כחדק ישרם   כמסוכה[f] ביום מצפיך[g]
הוי[h] פקדתם באה   עתה תהיה מבוכתם

5 אל תאמינו ברע אל תבטחו באלוף
משכבת חיקך שמר פתחי פיך
6 כי בן מנבל אב בת קמה באמה
כלה בחמתה איבי איש אנשי ביתו

a) חרם] är tydligen en glossa till יצודו. Jfr rytmen.

b) Den i hög grad förvanskade texten i $3^{a\alpha}$ ändras på sätt som i den ovan avtryckta texten angives. Den lyckliga textförbättringen stammar från Wellhausen[1], som därvid kunnat stödja sig på LXX[2] och Vulg.[3]

c) והשפט ב] strykes i allmänhet såsom glossa. Jag ser här ett förvanskat השפטים, som ursprungligen stått sist i nästa versrad. Genom en sådan anordning få vi — jämte den vid not d) anmärkta textändringen — av $3^{a\beta}$ och $3^{b\beta}$ två från både rytmens och innehållets synpunkt otadliga vershalvor.

d) Läs med Marti[4] i stället för den nuvarande meningslösa texten חותו המשפט, en emendation, som är så mycket lyckligare som uppkomsten av MT:s nuvarande läsart lätteligen från densamma kan härledas.

e) יעבתוה] Graetz[5] och Wellhausen[1] lyckas genom ändring av ב till ו få fram en rimlig text. Emellertid får med den i not d) påpekade textändringen verbal-suffixet ingen hänsyftning. Jag håller före, att det uppkommit genom dittografi av artikeln i השפטים på den tid, då detta ord ännu ej råkat in i versraden ovanför.

---

1 a. a., Heft 5^2, sid. 146, Heft 5^3, sid. 148.

2 ἐπὶ τὸ κακὸν τὰς χεῖρας αὐτῶν ἑτοιμάζουσιν

3 malum manuum suarum dicunt bonum

4 Dodekapropheton, sid. 297.

5 Emendationes, ad loc.

f) ישרם כמסוכה är en numera allmänt antagen läsning, som fullt tillfredsställer parallellismens krav [1].

g) Från rytmisk synpunkt är 4^a en tvåtaktsvers, som sålunda bryter av mot rytmen i utsagan i övrigt. De försök, som gjorts, att här få in en regelrätt rytm, ha icke varit särskilt lyckliga. LXX [2], Symm. [3] visa emellertid rätt väg. Om man nämligen enligt dessa översättningar läser ביום מצפיך och uppflyttar dessa båda ord från 4^b till slutet av 4^a, får man en oklanderlig tretaktsrytm.

h) Läs enligt LXX הוי פקדתם, varmed även 4^b blir en god tretaktsvers. Även från innehållets synpunkt torde med denna lydelse v. 4 kunna försvaras. Så Duhm [4], Guthe [5], Marti [6] m. fl.

Sievers [7] stryker av hänsyn till rytmen v. 5 såsom en främmande tillsats och inskjuter v. 6 mellan v. 3 och 4. För min del anser jag, att från rytmisk synpunkt även v. 6 bör avsöndras. Jag håller rent av före, att båda verserna äro ett prosastycke, som fogats till den ursprungliga utsagan. Härför talar ock hänsynen till innehållet, i det att utsagan slutar med domsförkunnelsen i 4^b och vad som se-

---

[1] Så redan Graetz, Emendationes, ad loc.
Jfr Symm. ὡς ἐξ ἐμφραγμοῦ.

[2] ἐν ἡμέρᾳ σκοπιᾶς.

[3] ἐν ἡμέρᾳ τῶν προσκοπευόντων σοι.

[4] Anmerkungen zu den zwölf Propheten, sid. 54.

[5] Kautzschs AT, Bd II^3, sid. 56.

[6] a. a., sid. 297.

[7] Alttestamentliche Miscellen, X, zu Micha, ad loc.

dan kommer i viss mån utgör en parallell till profetens klagan över sedefördärvet i v. 1—4[a], om det ock i sistnämnda verser är fråga om sociala orättvisor, i v. 5—6 däremot tal om huru trolösheten trängt in i själva familjekretsen.

Ej heller torde man kunna försvara hans åtgärd att placera v. 13 efter v. 4. Frånsett att v. 4 utgör en förträfflig avslutning, kunna denna vers och ovannämnda v. 13 icke sammanställas. I v. 4 är det tal om judiska våldsverkares straff, i v. 13 önskar en judisk skriftställare ofärd över hedningarna. Därjämte nödgas man att med en sådan anordning antaga en lucka på en hel versrad mellan 4[a] och 4[b].

Av ovan anförda skäl måste jag ock taga avstånd från J. M. P. Smiths strofiska anordning av utsagan, då han betraktar v. 5 och 6 som två till densamma hörande strofer. Helt naturligt måste han under sådana förhållanden ock misslyckas i genomförandet av tretaktsrytmen i dessa båda strofer, men även mot rytmen i 4:de strofens första versrad, motsvarande 4[a] i MT, kunna berättigade anmärkningar göras.

Då jag, såsom ovan påpekades, avskiljer v. 5 och 6, nedbringas antalet strofer till endast fyra. Med tillhjälp av de ovan omnämnda textändringarna och textomflyttningarna kan tretaktsrytmen strängt genomföras i alla versrader, även i 3[b], 4[a] och 4[b].

Det är framför allt med hänsyn till läsningen och rytmiseringen av dessa versrader, som min an-

ordning avviker från Duhms[1]. För övrigt avskiljer denne forskare åvenledes v. 5 och 6 och kommer sålunda också till antagandet att den ursprungliga utsagan haft “vier dreihebige Vierzeiler“. Däremot torde hans försök att sammanföra v. 5 och 6 med v. 7 till en efter schemat 2 × 2 skriven dikt ej vara lika lyckligt. V. 7 är tydligen en tvåtaktsvers, men utgör början av psalmen v. 7—10; det torde, frånsett att v. 5 och 6 endast med rätt starka ändringar låta sig rytmiseras, även från innehållets synpunkt vara naturligare att betrakta v. 7 som början till en psalm än som en slutvers till en utsaga, där det klagas över det sedliga fördärvets inträngande i familjelivet.

Det är tämligen svårt att förstå, varför några forskare ha den uppfattningen, att de senast behandlade utsagorna, 6: 9—16 och 7: 1—6 icke ha något med varandra att skaffa[2].

Möjligen beror en sådan skepticism därpå, att ifrågavarande utsagor vardera utgöra ett helt för sig, tilläventyrs ock därpå, att de icke ur dessa utsagor avskilt de främmande tillsatserna 6: 16 och 7: 5—6. Eljest kan man med litet god vilja se ett visst samband mellan vad som återstår 6: 9—15 och 7: 1—4.

---

[1] Anmerkungen zu den zwölf Propheten, sid. 53.

[2] Wellhausen klagar nämligen med hänsyn till 6: 9—16: “Dies Stück zu datieren fehlen uns die Mittel“, men finner paralleller till 7: 1—6 i Malaki och vissa psalmer, a. a., Heft 5[2], sid. 144 f., Heft 5[3], sid. 147 f. Så ock Nowack, a. a., sid. 234 ff.

Och denna sista uppfattning torde allt mer vinna anslutning bland forskarna. Redan samma rytm och strofbyggnad förbinda dem med varandra, men framför allt går innehållet i samma riktning. Båda börja med en dyster skildring av uselheten och sedefördärvet hos Jerusalems invånare, 6: 10—12 och 7: 1—4[a], och båda sluta med hotet, att straffet står för dörren, 6: 13—15 och 7: 4[b]. Samma slags förvillelser möta oss i båda, nämligen de sociala orättvisor, som vi känna från en Amos' och hans efterföljares skrifter, orättfärdighet i handel och vandel, de rikas förtryck av de fattiga, ämbetsmännens oredlighet, våldsamheter av allehanda slag, med ett ord, gudlösheten härskar i staden. Det ser ock ut, som om den i båda förkunnade straffdomen ginge ut på det samma, nämligen ett infall av en främmande krigshär.

Sannolikt avspegla båda utsagorna *samma tid*[1], men frågan blir då *vilken*. Några forskare tänka på en *efterexilsk* härstamning och en sådan kan ej utan vidare avvisas. Emellertid tror jag, att man icke kan bygga på ett enstaka ord som זכה, om utsagornas språk ej eljest visar en bestämd efterexilsk prägel. Däremot kunna goda paralleller uppletas både i Psaltaren, i Malaki och Trito Jesaja,

[1] Denna uppfattning delas bl. a. av Baudissin, Die Bücher des AT:s, sid. 530, Cornill, Einleitung in das AT, sid. 214, Duhm, a. a., sid. 53, v. Hoonacker, Les douze petits prophètes, sid. 402, Orelli, Die zwölf kleinen Propheten[3], sid. 124, Sellin, Einleitung in das AT, sid. 97, Stave, Inledning till GT:s kanoniska skrifter, sid. 215.

men synas mig icke utgöra något avgörande bevis för dessa båda utsagors sena härstamning.

Mal. 3: 22 ff., som talar om huru trolösheten inträngt även i familjelivet, kommer ej i fråga, eftersom dess parallell Mi. 7: 5 f. är ett senare tillfogat stycke. Och parallellställena ur Trito Jesaja ha ett annat skaplynne än våra utsagor. I Jes. 56: 10—12 klagas det över hundarnas oförmåga att skälla och herdarnas oförstånd och lättja. Härmed åsyftas profeter och ledare, som ej under eller snarare efter fångenskapen skyddat sina landsmän mot hednafolkens oförrätter. I Jes. 57: 1 ff. och 65: 1 ff. går anklagelsen, i motsats mot här, även ut på avgudadyrkan eller på en Jahvedyrkan, som kommer en sådan mycket nära, och slutligen är i Jes. 59: 1—8 ej såsom här den hotande straffdomen, utan tvivlet på Jahves förmåga att framföra frälsningstidens härlighet den egentliga huvudtanken.

Huvudinnehållet i våra båda utsagor synes mig gå mycket bättre i stil med sådana parallellställen från 7:de och 8:de århundradet som Am. 2: 6 f.; 3: 10; 6: 3, Hos. 4: 2, Jes. 1: 21—23, Sef. 3: 1—5, Jer. 4—6 för att icke tala om Mi. 2—3. Att närmare gå in på dessa utsagors innebörd torde ej vara nödvändigt. De avspegla den äldre profetismens kamp mot den sociala korruptionen och samma profetisms ständigt upprepade hot om Jahves dom. Det blåser, skulle jag vilja säga, i våra utsagor liksom i sistnämnda parallellställen en friskare vind än i de förut anförda efterexilska styckena.

Emellertid tror jag, att en omständighet är avgörande, nämligen, att den bebådade *straffdomen tillhör framtiden*. Därjämte synes den ej tyda på luttring utan på *undergång*. —

Visserligen anmärker man med en viss rätt, att även efterexilska utsagor understundom innehålla domsförkunnelser. Man hänvisar till Sef. 3: 1—7, Sak. 13: 7 ff. och Mal. 3: 5. Sefanja-stället är vad just nämnda verser angår av profetens egen hand med undantag av v. 6—7, men dessa bebåda, liksom resten av kapitlet, ej en dom över egendomsfolket, utan över folkvärlden. Sak. 13: 7 ff., som utgör avslutningen av den allegoriska samtidsskildringen Sak. 11: 4—17, avspeglar de olika partiernas strider om den överstéprästerliga värdigheten och hör sålunda icke hit. I Mal. 3: 5 är det visserligen fråga om en straffdom; men utgångspunkten är en annan än här. Profeten vill genom att visa de fromma hän på den hemsökelse, som i den messianska tiden drabbar de gudlösa men skonar de fromma, bekämpa de sistnämndas tvivel om välsignelsen av att tjäna Gud.

På grund härav är det sannolikt, att vi i 6: 9—15 och 7: 1—4 ha två förexilska utsagor av en och samme profet. Vi ha sålunda att välja mellan det 8:de och det 7:de århundradet. För egen del är jag mest böjd för att hänföra utsagorna till det sistnämnda århundradet[1] och detta därför att

[1] I så fall kommer min uppfattning mycket nära Cornills, som för 7: 1—6 finner flera paralleller i Jer. 5, 6 och 7, även om han hänvisar ej blott 6: 1—8 utan ock våra utsagor till

jag finner, att Jer. 4—6 och Sef. 1—3 — under förutsättning, att senare inkomna främmande beståndsdelar utsöndras — äro bland alla gammaltestamentliga ställen närmast i släkt med våra utsagor. Utsagorna torde ha tillkommit i de tider, då skyternas vilda skaror utbredde skräck och fasa bland de västasiatiska folken [1].

Mi. 7: 7—10.

7 a) ביהוה אצפה   אוחילה לאלהי b)
8 c) אל תשמחי איבתי לי   כי נפלתי קמתי
כי אשב בחשך   יהוה אור לי

9 זעף יהוה אשא   כי חטאתי לו
עד אשר יריב ריבי   ועשה משפטי
יוציאני לאור   אראה בצדקתו

10 ותרא איבתי   ותכסה בושה
האמרה אלי   איה d) אלהיך
e) תהיה למרמס   כטיט חוצות

Manasses regering. — Han anser, säkerligen med rätta, att termen יום מצפיך förutsätter en längre utveckling av profetian och en lång rad av ofärdsförkunnare.

[1] Jfr Lehmann-Haupt, Israel, sid. 130 ff., som i Sefanjas och Jeremias skrifter finner direkta häntydningar på den från skyterna hotande faran. Framför allt tänker han på Jer. 6: 22. — Överhuvud synas dessa skyter — såväl som deras stamsläktingar kimmerierna — ha spelat en betydande roll vid de väldiga skakningar, som under det 7:de århundradet gingo över denna del av världen.

a) ואני] stör den klara tvåtaktsrytm, som eljest möter oss i utsagan. Det är ganska sannolikt, att den bearbetare, som efter de dystra utsagorna 6: 1—7: 6 infogade denna av jublande frälsningsvisshet burna psalm, med en sådan stilistisk glossa velat mildra den skarpa övergången.

b) ישעי] är likaledes rytmiskt obrukbart. Tillägget är en reminiscens från psaltaren, där denna sammanställning är ytterst vanlig. Vokalisera אֱלֹהָי. Därmed få vi av 7^a en god tretaktsvers.

c) Att 7^b ävenledes är ett tillägg, framgår därav, att denna vershalva faller helt och hållet utanför strofbyggnaden.

d) Läs med Wellhausen[1] איה. Därjämte vinner rytmen, om יהוה strykes.

e) $10^{b\alpha}$ + עתה är ett prosatillägg, som både förstör parallellismen och bringar rytmen i oordning. Detta mitt antagande får ett stöd i Duhms åtgärd att ävenledes stryka $10^{b\alpha}$. $10^{b\beta}$ lämnar han dock orörd.

Sievers[2] sammanför v. 7, 8, 9, 10, 11 till en dikt på *fem* Kina-strofer. Jag medger, att en sådan rytm kan med utgångspunkt från MT genomföras i ett par versrader, medan i flertalet härskar en tydlig tvåtaktsrytm. I 7^b måste han antaga en lucka på tre ord och v. 11 kan endast genom en mot versionernas samfällda vittnesbörd företagen ändring av *nominal-suffixet* för *2 pers.* till ett för *1 pers.* bringas i samklang med utsagan i övrigt.

---

[1] a. a., Heft 5^2, sid. 146, Heft 5^3, sid. 149.

[2] Alttestamentliche Miscellen, X, zu Micha, ad loc.

Däremot har v. 12 enligt honom tretaktsrytm och bör därför avskiljas såsom sekundär.

J. M. P. Smith[1] anmärker, att drag av Kinarytm möta oss i denna utsaga, men omväxlingen av trimetrar och dimetrar är alltför oregelbunden för en sådan rytm. M. a. o. vågar han här icke bestämma sig för ett bestämt rytmiskt schema.

Duhm läser här *zweihebige Sechszeiler* och har därmed säkerligen träffat det riktiga. Jag är med Duhm[2] övertygad om att utsagan ursprungligen är byggd på tvåtaktsrytm, m. a. o. på schemat 2 × 2. Men i *en* sak avviker min anordning från Duhms, i det jag nämligen räknar v. 7 till denna utsaga. Strofindelningen blir därför ej överallt på samma sätt genomförd.

Såsom av den ovan meddelade texten framgår, uppdelar jag utsagan i tre treradiga tvåtaktsstrofer.

Med hänsyn till denna utsagas datering kunna vi fatta oss kort. Få torde nämligen de moderna forskare vara, som icke med Wellhausen[3] och Stade[4] anse v. 7—20 för efterexilska. Låt vara att dessa verser icke utgöra en enhet, utan tre olika utsagor, så bära de dock alla efterexilska särdrag.

---

[1] Komm. till Mika, sid. 145 (ICC).

[2] Anmerkungen zu den zwölf Propheten, sid. 54.

Jfr till tvåtaktsrytmen Sievers, Metr. Studien I, sid. 100 och Rothstein, a. a., sid. 58.

[3] a. a., Heft 5[2], sid. 146, Heft 5[3], sid. 149.

[4] Streiflichter auf die Entstehung der jetzigen Gestalt der alttest. Prophetenschriften i ZAW, 1903, sid. 164 ff.

Det torde ej ges en bättre formulering för denna sak än Wellhausens ej minst på vår utsaga myntade anmärkning: "Die Situation ist doch plötzlich ganz anders als im Vorhergehenden. Dort wird gescholten und gedroht, hier wird getröstet; dort herrscht die Rand- und Bandlosigkeit vor dem Fall, hier die Verzweiflung im tiefsten Unglück"[1].

Till den här framträdande, för senjudendomen utmärkande bitterheten mot hedningarna jfr ovan sid. 187 ff.

Mi. 7: 11—13.

11	יום לבנות גדריך	יום ההוא a)
12	יום ההוא b)	ועדיך יבואו c)
	למני אשור	ועדי d) מצור
	ולמני מצור	ועד נהר
	וים מים	והר מהר e)

13 והיתה הארץ לשממה על ישביה מפרי מעלליהם

a) ירחק חק] har av gammalt berett forskarna bekymmer[2]; alla försök att få ut en rimlig mening

[1] l. c.

[2] Pesch. översätter: dies est quo extollaris; Targ. finner här som så ofta en hänsyftning på hedningarna: יִתְבַּטְּלָן גְּזֵירַת עממיא = (in tempore illo) irrita fient decreta gentium.

ur dessa ord kunna sägas ha misslyckats. Flertalet forskare lämna dem därför oöversatta. Nu visar det sig emellertid, att dessa båda ord ej låta sig infogas i utsagans rytmiska system, vilket gör det i hög grad sannolikt, att vi här ha att göra med en glossa. Enligt min mening är חק dittografi av föregående ords slutkonsonanter; glossan har i så fall ursprungligen endast utgjorts av *ett* ord. Glossatorn har velat ge uttryck åt sin smärta över att frälsningen ännu syntes *så fjärran.*

b) Rytmen vinner, om הוא determineras. Den eskatologiska termen יום ההוא möter oss eljest, varom även Mikas bok bär vittne, endast i determinerad form. Jfr ock den latinska tolkningen "*in die illa* etc." Vulg.

c) Läs יבואו enligt LXX med Graetz[1], Wellhausen[2] m. fl.

d) Läs ועדי enligt kontexten. Så redan Roorda[3].

e) Läs מהר enligt LXX och Vulg. Så flertalet forskare.

Sievers[4] arrangemang att föra v. 13 till v. 4 och v. 11 till närmast föregående utsaga har redan påpekats.

---

[1] Emendationes, ad loc.

[2] Skizzen u. Vorarbeiten, Heft 5[2], sid. 147, Heft 5[3], sid. 150.

[3] Commentarius in vaticinium Michae, ad loc.

[4] Alttestamentliche Miscellen, X, zu Micha, ad loc.

Med Duhm[1] och J. M. P. Smith[2] ser jag här en självständig utsaga. Den senare har rätt i sin anmärkning: "Stycket saknar varje anslutning till något annat fragment i kapp. 6—7".

Från rytmisk synpunkt skulle det visserligen kunna sammanställas med det föregående, då i dem båda härskar tvåtaktsrytm. Smith läser likaledes här denna rytm[3]; ävenså Duhm.

Med utgångspunkt från den på ovan angivet sätt rättade texten får jag en dikt, bestående av sex tvåtaktsverser. De båda nämnda forskarna medtaga även v. 13[4], som dock aldrig kan läsas efter denna rytm; jag kan ej annat finna än att v. 13 är ett på prosa skrivet tillägg av någon bearbetare, som saknat den mörka bakgrund, mot vilken egendomsfolkets förhärligande så bjärt sticker av i yngre eskatologiska utsagor, nämligen hednavärldens undergång. Denna mörka skildring sticker för brutalt av mot den ljusa stämningen i v. 11 och 12 för att kunna stamma från samma författare.

Moderna forskare, som trots den skarpa övergången mellan v. 10 och v. 11 likväl vilja samman-

---

[1] a. a., sid. 53.

[2] a. a., sid. 148.

[3] "Tetrameter rhythm prevails in this oracle", l. c.

[4] Det torde ock böra påpekas, att Duhm betraktar ויום מצפיך i 4^b såsom första membrum i v. 11. Såsom ovan visades utgöra dessa ord en så nödvändig del av v. 4, att en sådan omplacering bör avrådas.

ställa de båda utsagorna[1], måste vidtaga den radikala åtgärden att ändra *nominalsuffixen* i v. 11 och 12 från 2 till 1 *pers.*, en åtgärd, som ej är tillrådlig, då den har de gamla versionerna emot sig. Därjämte skulle utsagan trots dessa ändringar verka osammanhängande; stämning och innehåll i v. 7—10 och 11—13 äro dock för olikartade för att icke fogen i v. 11 tydligt skulle träda i dagen.

Till dateringen hänvisar jag till 4: 8. Den datering, till vilken vi där måste treva oss fram, kan här bestämt angivas. Då nämligen fråga är om återuppbyggandet av Jerusalems murar, måste som *terminus ad quem* sättas år 445[2]. Att dessa utsagor skulle ha samme författare, är knappast troligt, då den ene skriver på prosa och den andre visar sig vara en god verskonstnär.

---

[1] Så Marti, a. a., sid. 300; Nowack, a. a., sid. 241.

[2] Så ock J. M. P. Smith, a. a., sid. 148.

Mi. 7: 14—20.

14	רעה עמך בשבטך	צאן נחלתך
	שכני לבדד יער	בתוך כרמל
	ירעו בשן וגלעד	כימי עולם
15	כימי צאתך ממצרים a)	הראנו b) נפלאות
16	יראו גוים ויבשו	מכל גבורתם
	ישימו יד על פה	אזניהם תחרשנה
17	ילחכו עפר כנחש	כזחלי ארץ
	ירגזו ממסגרתיהם c)	יפחדו d) ממך
18a	מי אל כמוך נשא עון	ועבר על פשע e)
19b	ותשליך במצלות ים	כל חטאתינו f)
20	תתן אמת ליעקב	חסד לאברהם
	אשר נשבעת לאבתינו	מימי קדם

18b לא החזיק לעד אפו כי חפץ חסד הוא
19a ישוב ירחמנו יכבוש עונתינו

a) Läs ממצרים enligt LXX med Wellhausen[1], Taylor[2], Elhorst[3] m. fl. Från rytmisk synpunkt blir denna textändring självklar.

---

[1] a. a., Heft 5[2], sid. 147, Heft 5[3], sid. 150.
[2] The massoretic text, sid. 184.
[3] De profetie van Micha, sid. 165.

b) Läs med Graetz[1] הֲרָאֵנוּ.

De vid c), d) och e) utsöndrade orden ha sedan länge av hänsyn till sammanhanget betraktats såsom randanmärkning av någon läsare. Nämnda uppfattning bekräftas numera av versernas rytmiska byggnad.

f) Läs חטאתינו, såsom hänsynen till sammanhanget kräver. Denna allmänt godtagna textändring stödes av LXX[2], Pesch.[3] och Vulg.[4]

Det råder endast en mening bland de forskare, som sysslat med rytmiseringen av Mikas bok, att vi i denna utsaga ha Kina-rytm.

Då jag med Stade[5] avskiljer 18ᵇ och 19ᵃ, får jag en dikt på sex strofer, vardera bestående av två efter schemat 3×2 skrivna versrader.

J. M. P. Smith indrager 18ᵇ och 19ᵃ såsom en integrerande del av utsagan, ehuru Jahve där omnämnes i 3:je, men i 2:dra person i de verser, som gå före och som följa efter. Även rytmen lägger hinder i vägen för en sådan anordning.

Det blir i yttersta hand en smaksak, om man betraktar dessa två versrader som en senare tillagd glossa eller såsom Sievers[6] i dem ser ett självstän-

---

[1] Emendationes, ad loc.

[2] τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν.

[3] in profunda maris *omnia peccata nostra.*

[4] *omnia peccata nostra.* Targums tolkning כל חטאי ישראל utgår däremot från MT.

[5] Streiflichter etc. i ZAW, 1903, sid. 168.

[6] Alttestamentl. Miscellen, X, ad loc.

digt. fragment eller, såsom Marti[1], sammanställer dem med v. 13 till en fristående *“Sechszeiler“*.

Här ha vi icke en profetisk utsaga, utan en psalm, till vilken vi i Psaltaren påträffa flera motstycken.

I sin redan omnämnda gedigna avhandling påvisar Stade[2] en mängd beröringspunkter mellan våra verser och Psaltaren. Föreställningen om Jahve som herden och Israel som hans hjord, v. 14, möta vi i Ps. 23; 74; 80; 95; 100. Hänvisningen till Jahves undergärningar i egendomsfolkets historia, v. 15, hör till psalmernas allmängods; jfr Ps. 74; 77; 78; 105; 106 m. fl. Hoppet om hedningarnas förödmjukelse, v. 16 f., skimrar igenom i sådana psalmer som Ps. 63; 72; 81. Frågan i v. 18, som vill framhäva Jahves oförliknelighet, är ej heller sällsynt; vi påträffa den i Ps. 71; 77; 89. Jfr ock i detta sammanhang Ex. 15: 11. Detta ringa urval ur det rika material, som Stade sammanfört, torde vara nog att till fullo ådagalägga, att den dikt, som avslutar Mikas bok, är en psalm, och en psalm från efterexilsk tid[3].

Till ytterligare bekräftelse av denna datering kan det hänvisas till psalmens begynnelsestrofer. Fångenskapen tillhör en för längesen svunnen tid, judarna bo i hemlandet, men under små förhållanden och på ett sammanträngt område och önska sig tillbaka till

---

[1] Dodekapropheton, sid. 298.

[2] Streiflichter etc., sid. 169 ff.

[3] Jfr ock Grimm, Euphemistic liturgical appendixes in the OT, sid. 94 f.

den urgamla tid, då deras fäder sutto som herrar både i Väst- och Ostjordanlandet. Sannolikt avspeglar psalmen den tid, då Jahves egendomsfolk under grekiskt övervälde hade att trängas med allehanda hedniska grannfolk, som inträngt på deras område.

Med behandlingen av detta sista stycke ha vi slutfört undersökningen av kapp. 4—7. Av densamma torde ha framgått, att det, om hänsyn tages till kompositionen, råder en väsentlig skillnad mellan de båda huvuddelarna av Mikas bok, kapp. 1—3 och 4—7. Under det att den förra huvuddelen i stort sett utgör en av profeten själv ombesörjd samling av utsagor, vars helgjutenhet gör ett välgörande intryck, ha vi i den senare huvuddelen att göra med ett konglomerat av utsagor, som stamma från olika författare och från vitt skilda tider.

Själva grundstommen i detta konglomerat utgöra de säkerligen ursprungliga utsagorna 4: 14, 9, 10^a, 5: 1 och 5: 9, 10, 11, 12^a, 13^b. Utöver den av profeten själv ombesörjda samlingen, kapp. 1—3, ha enligt mitt förmenande enstaka utsagor av mer eller mindre fragmentarisk karaktär tillvaratagits av hans vänner och anhängare. Men av dessa ha endast de tre ovannämnda utsagorna räddats undan glömskan genom att fogas till den ursprungliga samlingen. Det är för övrigt långt ifrån osannolikt, att dessa tre

utsagor dessförinnan kurserat under profetens eget namn.

När denna tillökning av den ursprungliga samlingen ägt rum, är omöjligt att avgöra. Så mycket torde dock vara visst, att det — på grund av Jer. 26: 18 — skett tidigast under den babyloniska fångenskapens dagar. Det skulle kunna tänkas, att den okände profetiske skriftställare, som ej lång tid efter fångenskapens slut nedskrivit och på dess nuvarande plats infogat utsagan 2: 12—13, även kan ha tillagt nämnda utsagor. I så fall skulle Mikas bok vid denna tid ha utgjorts av 1: 1—16, 2: 1—11, 2: 12—13, 3: 1—12, 4: 14, 9, 10[a], 5: 1 och 5: 9, 10, 11, 12[a], 13[b].

Längre fram har någon bearbetare infogat den namnlösa utsagan 4: 1—4, som genom en annan bearbetare fått sin plats i Jesajas bok, och fragmentet 4: 8. Möjligen stammar 4: 5 från samme bearbetare. Först långt fram i grekisk tid har den dåvarande Mika-boken utökats med utsagorna 4: 6—7, 4: 11—13, 5: 2—3, 5: 4—5 och 5: 6—7.

Av dessa har 4: 6—7 av en efterexilsk skriftställare utarbetats i anslutning till 2: 12—13 och även i någon mån i anslutning till 4: 1—4 och av honom infogats på sin nuvarande plats. Säkerligen spåra vi hans hand även i 4: 10[a].

5: 2—3, 5: 4—5 och 5: 6—7 äro allesammans isolerade fragment, som på ett naturligt sätt sluta sig till Mika-utsagan 5: 1; samme bearbetare, som infogade sistnämnda utsagor, har sannolikt även in-

sprängt 4: 11—13 i Mika-utsagan 4: 14, 9, 10[a], varvid v. 14 fått sin nuvarande plats.

Till denna Mika-bok med dess avslutande domsutsaga 5: 9—13 har fogats den namnlösa samlingen domsutsagor 6: 1—4, 6—8, 6: 9—15 och 7: 1—4. Av dessa stamma möjligen den första och med största sannolikhet de två senare från förexilsk tid. Det var därför icke underligt, att en bearbetare av Mikas bok antog, att nämnda utsagor ursprungligen sammanhörde med Mi. 1—5.

Sannolikt hade redan då nämnda utsagor utökats med 6: 5, 6: 16 och 7: 5—6.

Det sista större ingrepp, som företagits vid utgestaltningen av Mikas bok, är tillfogandet av styckena 7: 7—10, 7: 11—13 och 7: 14—20, varigenom hela boken med dess i sina huvuddrag olycksbådande karaktär fick en lyckobådande avslutning. Möjligen hade denne bearbetare även infogat de för egendomsfolket lyckobådande löftesorden 5: 8 och 5: 14. Det är dock, såsom ovan antyddes, sannolikare, att 5: 8 och 5: 14 härröra från den bearbetare, som överarbetat den ursprungliga utsagan 5: 9—13.

I denna gestalt har boken införlivats med Dodekaprophetou och upptagits i kanon.

Anförd litteratur.

BAENTSCH, B., Exodus—Leviticus—Numeri. Göttingen 1903. (HK I: 2.)

BAETHGEN, F., Die Psalmen. 3 Aufl. Göttingen 1904. (HK II: 2.)

BARNES, W. E., A Messianic prophecy. (The Expositor 6 ser., Vol. 10, 1904, sid. 376 ff.)

BAUDISSIN, W. W., Einleitung in die Bücher des Alten Testaments. Lpz. 1901.

BENZINGER, I., Die Bücher der Könige. Freiburg 1899. (KHC IX.)

BERTHOLET, A., Die Stellung der Israeliten und Juden zu den Fremden. Freiburg i B. u. Lpz. 1896.

—, Das Buch Hesekiel. Freiburg 1897. (KHC XII.)

—, se Stade, B.

BOUSSET, W., Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. 2 Aufl. Berlin 1906.

BUDDE, K., Das hebräische Klagelied. (ZAW. 2, 1882, sid. 1 ff.)

—, Die altisraelitische Religion. 3 Aufl. Giessen 1912.

—, Ein althebräisches Klagelied. (ZAW. 3, 1883, sid. 299 ff.)

—, Geschichte der althebräischen Litteratur. Lpz. 1906. (Die Litteraturen des Ostens VII: 1.)

—, Zum hebräischen Klagelied. (ZAW. 11, 1891, sid. 234 ff., 12, 1892, sid. 261 ff.)

BUHL, F., Den gammeltestamentlige Skriftoverlevering. Khvn 1885.

—, Det israelitiske Folks Historie. 5 Udg. Khvn & Kra 1915.

—, Jesaja oversat og fortolket. 2 Udg. Khvn & Kra 1913.

—, Kanon und Text des Alten Testamentes. Lpz. 1891.

—, Palæstina i kortfattet geografisk og topografisk Fremstilling. Khvn 1890.

BULMERINCQ, A. VON, Das Zukunftsbild des Propheten Jeremia aus ʿAnathoth. (Diss. Dorpat.) Riga 1894.

CASPARI, C. P., Über Micha den Morasthiten. H. 1—2. Chra 1851—52.

CHEYNE, T. K., Das religiöse Leben der Juden. Übersetzt von Stocks. Giessen 1899.
—, Einleitung in das Buch Jesaia. Deutsch von J. BÖHMER. Giessen 1897.
—, Micah. Cambridge 1909. (The Cambridge Bible for schools and colleges.)
CORNILL, C. H., Das Buch Jeremia. Lpz. 1905.
—, Der israelitische Prophetismus. 11 u. 12 Aufl. Strassburg 1916.
—, Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testaments. 5 Aufl. Tübingen 1905. (Grundriss der theol. Wissenschaften II: 1.)
—, Zur Einleitung in das Alte Testament. Tübingen 1912.
DRIVER, S. R., An introduction to the literature of the Old Testament. 4 ed. Edinburgh 1892.
DUHM, B., Anmerkungen zu den zwölf Propheten. Giessen 1911.
—, Das Buch Jeremia. Tübingen & Lpz. 1901. (KHC XI.)
—, Das Buch Jesaia übersetzt und erklärt. 3 Aufl. Göttingen 1914. (HK III: 1.)
—, Die Theologie der Propheten. Bonn 1875.
—, Die zwölf Propheten. In den Versmassen der Urschrift übersetzt. Tübingen 1910.
ELHORST, H. J., De profetie van Micha. (Diss. Amsterdam.) Arnhem 1891.
EWALD, H., Die Propheten des alten Bundes. 2 Ausg. Bd 1. Göttingen 1867.
GESENIUS, W., Hebräische Grammatik. Völlig umgearb. von E. KAUTZSCH. 28 Aufl. Lpz. 1909.
—, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Bearbeitet von F. Buhl. 12 Aufl. Lpz. 1895.
GIESEBRECHT, F., Beiträge zur Jesaiakritik. Göttingen 1890.
—, Das Buch Jeremia, 2 Aufl. Göttingen 1907. (HK III: 2: I.)
—, Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte. 2 Aufl. Lpz. 1908. (Aus Natur und Geisteswelt.)
GOEJE, M. J. DE, Proeve van verklaring van Micha 4 vs. 1—5 vs. 2. (Theologisch Tijdschrift 6, 1872, sid. 279 ff.)
GRAETZ, H., Emendationes in plerosque Sacrae Scripturae veteris testamenti libros. Fasc. 2. Breslau 1893.
GRAY, G. B., A critical and exegetical commentary on the book of Isaiah. Vol. 1. Edinburgh 1912 (ICC.)
GRESSMANN, H., Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament. Bd 1—2. Tübingen 1909.

GRESSMANN, H., Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie. Göttingen 1905. (Forschungen zur Rel. u. Litt. des A. u. N. T. 6.)
GRIMM, K. J., Euphemistic liturgical appendixes in the Old Testament. Lpz. 1901.
GUNKEL, H., Genesis. 2 Aufl. Göttingen 1902. (HK I: 1.)
GUTHE, H., Die Zukunftsbild des Jesaia. Lpz. 1885.
—, Geschichte des Volkes Israel. 3 Aufl. Tübingen 1914. (Grundriss der theologischen Wissenschaften II: 3.)
—, Kurzes Bibelwörterbuch. Tübingen & Lpz. 1903.
HACKMANN, H., Die Zukunftserwartung des Jesaia. Göttingen 1893.
HALÉVY, J., Recherches bibliques. (Revue sémitique XII: 97 ff., 193 ff., 289 ff., XIII: 1 ff. 1904—05.)
HARPER, W. R., A critical and exegetical commentary on Amos and Hosea. Edinburgh 1905. (ICC.)
HAUPT, P., Critical notes on Micah. (AJSL 26, 1909—10, sid. 201 ff.)
—, Notes on Micah. (AJSL 27, 1910—11, sid. 1—63.)
HERNER, S., Israels historia i kort sammandrag. 2 uppl. Lund 1917.
—, Israels profeter. Lund 1905.
HITZIG, F., Die zwölf kleinen Propheten. 3 Aufl. Lpz. 1863. (Kurzgef. exeget. Handbuch zum Alten Testament I.)
HOFFMANN, G., Versuche zu Amos. (ZAW 1883, sid. 87—126.)
HOLLENBERG, J., Zur Textkritik des Buches Josua und des Buches der Richter. (ZAW 1, 1881, sid. 97 ff.)
HOLTZMANN, O., Neutestamentliche Zeitgeschichte. 2 Aufl. Tübingen 1906. (Grundriss der theol. Wissenschaften II: 2.)
HOLZINGER, H., Das Buch Josua. Tübingen & Lpz. 1901. (KHC VI.)
HOONACKER, A. VAN, Les douze petits prophètes. Paris 1908.
HÖLSCHER, G., Die Profeten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels. Lpz. 1914.
JEREMIAS, A., Das Alte Testament im Lichte des alten Orients. 2 Aufl. Lpz. 1906.
KAUTZSCH, E., Biblische Theologie des Alten Testaments. Tübingen 1911.
—, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. Bd 1—2. Tübingen 1900.
—, Die heilige Schrift des Alten Testaments. 3 Aufl. Bd 1—2. Tübingen 1909—10.

KEIL, C. F., Biblischer Commentar über die zwölf kleinen Propheten. Lpz. 1866. (Keil-Delitzsch, Biblischer Commentar über das Alte Testament III: 4.)
KITTEL, R., Die Bücher der Könige. Göttingen 1900. (HK. I: 5.)
—, Geschichte des Volkes Israel. 2 Aufl. Bd 2. Gotha 1909.
—, Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Ausgabe der hebräischen Bibel. Lpz. 1902.
KOLMODIN, A., Profeten Mika. Stockholm 1894.
KOSTERS, W. H., De samenstelling van het boek Micha. (Theologisch Tijdschrift 27, 1893, sid. 249 ff.)
KRAETZSCHMAR, R., Das Buch Ezechiel. Göttingen 1900. (HK III: 3: 1.)
KÜCHLER, F., Die Stellung des Propheten Jesaja zur Politik seiner Zeit. Tübingen 1906.
KUENEN, A., De koning uit Beth-Ephrath. (Theologisch Tijdschrift 6, 1872, sid. 45 ff.)
—, Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments. Autor. deutsche Ausg. von C. Th. Müller. T. 2. Lpz. 1892.
KÖNIG, E., Das alttestamentliche Prophetentum und die moderne Geschichtsforschung. Gütersloh 1910.
—, Einleitung in das Alte Testament. Bonn 1893.
—, Geschichte der alttestamentlichen Religion. Gütersloh 1912.
—, Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament. Lpz. 1910.
LEANDER, P., De arkeologiska forskningarna i Palestina. (Bibelforskaren 28, 1911, sid. 249 ff.)
LEHMANN-HAUPT, C. F., Israel. Seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte. Tübingen 1911.
—, Der jüdische Kirchenstaat in persischer, griechischer und römischer Zeit. Tübingen 1911. (Religionsgeschichtliche Volksbücher II: 18.)
LIDZBARSKI, M., Ephemeris für semitische Epigraphik I. Giessen 1902.
LITTMANN, E., Über die Abfassungszeit des Tritojesaia. Freiburg 1899.
LÖHR, M., Alttestamentliche Religions-geschichte. Lpz. 1911. (Sammlung Göschen.)
—, Die Klagelieder des Jeremias. 2 Aufl. Göttingen 1906. (HK III: 2: 2.)
—, Zwei Beispiele von Kehrvers in den Prophetenschriften des Alten Testaments. (ZDMG LXI, 1907, sid. 1 ff.)

Marti, K., Das Buch Jesaja. Tübingen 1900. (KHC X.)
—, Das Dodekapropheton. Tübingen 1904. (KHC XIII.)
—, Die Religion des Alten Testaments. Tübingen 1906.
Meinhold, J., Studien zur israelitischen Religionsgeschichte. Bd 1: Der heilige Rest. T. 1. Bonn 1903.
Meyer, E., Die Entstehung des Judenthums. Halle 1896.
—, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Halle 1906.
—, Geschichte des Alterthums. Bd 1. Stuttgart 1884.
Nowack, W., Die kleinen Propheten. 2 Aufl. Göttingen 1903. (HK III: 4.)
Oort, H., Het Beth-Efraat van Mich. V: 1. (Theologisch Tijdschrift 5, 1871, sid. 501 ff.)
—, Ter verklaring van Micha III—V. — I. Nog iets over Beth-Efraat en Migdal-eder. (Theologisch Tijdschrift 6, 1872, sid. 271 ff.)
—, Textus hebraici emendationes. Lugduni Batavorum 1900.
Orelli, C. von, Die zwölf kleinen Propheten. 3 Aufl. München 1908. (KK AV: 2.)
Perles, F., Analekten zur Textkritik des Alten Testaments. München 1895.
Pont, J. W., Micha-studiën. II. (Theologische Studiën 7, 1889, sid. 436 ff.) III. (Theologische Studiën, 10, 1892, sid. 329 ff.)
Prášek, J. V., Geschichte der Meder und Perser. Bd 1—2. Gotha 1906—10. (Handbücher der alten Geschichte I.)
Preuschen, E., Die Bedeutung von שׁוב שׁבות im AT. (ZAW 1895, sid. 1—74.)
Procksch, O., Die kleinen prophetischen Schriften vor dem Exil. Calw & Stuttgart 1910. (Erläuterungen zum Alten Testament 3.)
—, Geschichtsbetrachtung und geschichtliche Überlieferung bei den vorexilischen Propheten. Lpz. 1902.
Reinke, L., Beiträge zur Erklärung des alten Testamentes. Bd 9: Der Prophet Micha. Giessen 1874.
Reuss, E., Das Alte Testament. Bd 2: Die Propheten. Braunschweig 1892.
Riessler, P., Die kleinen Propheten oder das Zwölf-prophetenbuch. Rottenburg a. N. 1911.
Roorda, T., Commentarius in vaticinium Michae. Lugduni Batavorum, Lipsiae 1869.
Rosenmüller, E. F. C., Scholia in vetus testamentum. Vol. 6: Scholia in prophetas minores. Lipsiae 1836.

Rothstein, J. W., Grundzüge des hebräischen Rhythmus. Lpz. 1909.
Ryssel, V., Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des Buches Micha. Lpz. 1887.
Schick, C., Die Baugeschichte der Stadt Jerusalem. (Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins. Bd 16, 1893, sid. 237 ff.)
Schmidt, H., Die grossen Propheten. Göttingen 1915. (Die Schriften des Alten Testaments, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt, II: 2.)
Schrader, E., Die Keilinschriften und das Alte Testament. 3 Aufl. Berlin 1903.
Schultz, H., Alttestamentliche Theologie. 5 Aufl. Göttingen 1896.
Schürer, E., Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. III. 3 Aufl. Lpz. 1898.
Sebök, M., Die syrische Uebersetzung der zwölf kleinen Propheten. Breslau 1887.
Sellin, E., Der alttestamentliche Prophetismus. Lpz. 1912.
—, Die alttestamentliche Religion im Rahmen der andern altorientalischen. Lpz. 1908.
—, Einleitung in das Alte Testament. Lpz. 1910.
Siegfried, C., Esra, Nehemia und Esther. Göttingen 1901. (HK I: 6: 2.)
Sievers, E., Alttestamentliche Miscellen, X, zu Micha. (Berichte über die Verhandlungen d. K. Sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig. Phil.-hist. Kl. Bd 59. 1907.)
—, Metrische Studien. I. Lpz. 1901. (Abhandlungen der philol.-hist. Cl. der K. sächs. Ges. der Wiss. Bd 26 n:o 1—2.)
Smend, R., Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte. 2 Aufl. Freiburg 1899. (Sammlung theol. Lehrbücher.)
Smith, G. A., The book of the twelve prophets. Vol. 1—2. London 1896—98. (The Expositor's Bible.)
Smith, J. M. P., A critical and exegetical commentary on Micah . . . Edinburgh 1912 (ICC.)
—, The strophic structure of the book of Micah. (AJSL 24, 1907—08, sid. 187 ff.)
Smith, W. Robertson, The prophets of Israel. Edinburgh 1882.
Stade, B., Bemerkungen über das Buch Micha. (ZAW 1, 1881, sid. 161 ff.)
—, Bemerkungen zu Nowack, über das Buch Micha. (ZAW 4, 1884, sid. 291 ff.)

STADE, B. (& BERTHOLET, A.), Biblische Theologie des Alten Testaments. Bd 1—2. Tübingen 1905—11. (Grundriss der theol. Wissenschaften II: 2.)
—, Deuterozacharja. (ZAW 1, 1881, sid. 1 ff.)
—, Miscellen. 12. Mich. 2, 4. (ZAW 6, 1886, sid. 122 ff.)
—, Streiflichter auf die Entstehung der jetzigen Gestalt der alttestamentlichen Prophetenschriften. (ZAW 23, 1903, sid. 153 ff.)
—, Weitere Bemerkungen zu Micha 4. 5. (ZAW 3, 1883, sid. 1 ff.)
STAERK, W., Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten. Göttingen 1908.
STAVE, E., Inledning till gamla testamentets kanoniska skrifter. Stockholm 1912.
—, Israels historia. Stockholm 1916.
—, Israels profeter I, Stockholm 1917. II: Jesaja, Stockholm 1918.
STEUERNAGEL, C., Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament. Tübingen 1912.
—, Übersetzung und Erklärung der Bücher Deuteronomium und Josua. Göttingen 1900. (HK I: 3.)
STRACK, H. L., Einleitung in das Alte Testament. 6 Aufl. München 1906.
— & BUHL, F., Hebraisk Grammatik. 2 Udg. Khvn 1897.
TAYLOR, J., The massoretic text and the ancient versions of the book of Micah. London 1890.
THEINER, J. A., Die heilige Schrift des alten Testaments. T. 5. Die zwölf kleineren Propheten. Lpz. 1828.
THOMSEN, P., Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden. 2 Aufl. Lpz. & Berlin 1917. (Aus Natur und Geisteswelt.)
UMBREIT, F. W. C., Praktischer Commentar über die kleinen Propheten. T. 1. Hamburg 1844.
WALLES, J., Studier öfver den judiska församlingens uppkomst. Uppsala 1900.
WELLHAUSEN, J., Israelitische und jüdische Geschichte. 6 Ausg. Berlin 1907.
—, Israelitisch-jüdische Religion. (Die Kultur der Gegenwart I: 4, sid. 1 ff.)
—, Prolegomena zur Geschichte Israels. 5 Ausg. Berlin 1899.
—, Skizzen und Vorarbeiten. H. 5. 2 Aufl. Berlin 1893. 3 Aufl. Berlin 1898.

WESTPHAL, G., Jahwes Wohnstätten. Giessen 1908. (ZAW Beih. 15.)

WILDEBOER, G., Die Literatur des Alten Testaments. 2 Ausg. Göttingen 1905.

—, Der Prediger und Das Buch Esther. Tübingen 1898. (KHC XVII.)

WINCKLER, H., Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament. 3 Aufl. Lpz. 1909.

VOLLERS, Das Dodekapropheton der Alexandriner: Michaias. (ZAW 4, 1884, sid. 1—12.)

VOLZ, P., Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias. Göttingen 1897.

Förkortningar.

AJSL = The American journal of Semitic languages and literatures. Chicago.

HK = (Göttinger) Handkommentar zum Alten Testament hrsg. von Nowack. Göttingen.

ICC = The international critical commentary. Edinburgh.

KAT = Schrader, E., Die Keilinschriften und das Alte Testament. 3 Aufl. Berlin 1903.

KHC = Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament hrsg. von K. Marti. Tübingen & Leipzig.

KK = Kurzgefasster Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testamentes hrsg. von H. Strack und O. Zöckler. Nördlingen.

RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Unter Mitwirkung von H. Gunkel und O. Scheel hrsg von. F. M. Schiele und L. Zscharnack. Tübingen 1909 ff.

ZAW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Giessen.

ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Leipzig.

Hylmö
Kompositionen av
Mikas Bok

581629

Dr. Graham
[illegible]


UNIVERSITY OF CHICAGO
48 434 282